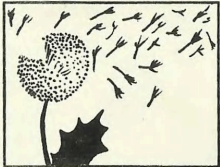


# NOICA



Concepte deschise în istoria filozofiei  
la Descartes, Leibniz și Kant

 HUMANITAS

CONSTANTIN NOICA (Vițânești-Teleorman, 12/25 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret”. A urmat Facultatea de Litere și Filosofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a filosofiei și membru al Asociației „Criterion” (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru din cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isvoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Cîmpulung-Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș, fiind înmormîntat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării”) (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *„Fenomenologia spiritului” de G.-W.-F. Hegel istorisită de Constantin Noica* (1962), *Povestiri despre om* (după o carte a lui Hegel: „Fenomenologia spiritului”) (1980), *Douăzeci și șapte de trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gînduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al fîmței* (1978), *Spiriul românesc la cumpătul vremii. Sase maladii ale spiriului contemporan* (1978), *Devenirea într-un timp*. Vol I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; Vol II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la devenirea într-un timp* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De disceptatione Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Albert* (1990).

CONSTANTIN NOICA

Concepte deschise  
în istoria filozofiei  
la  
Descartes, Leibniz și Kant



HUMANITAS

**Coperta seriei**  
**IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE**



© Alexandra Noica -Wilson

© Humanitas 1995 pentru prezenta ediție

ISBN 973-28-0519-6

## Notă asupra ediției

Volumul a fost publicat inițial de Constantin Noica în 1936 la Institutul de Arte Grafice „Bucovina” I. E. Torouțiu din București, fiind ulterior distins cu premiul „Gh. Asachi” al Academiei Române, pe baza raportului prezentat de C. Rădulescu-Motru.

În „Cuvînt înainte”, autorul a făcut cunoscută unitatea de spirit cu care au fost privite cele trei studii, motivînd inserarea lor între copertele aceleiași cărți.

Intervenția editorului s-a limitat exclusiv la îndreptarea erorilor de tipar, la actualizarea ortografiei, a câtorva forme lexicale și variante morfologice ieșite din uz sau avînd astăzi alte semnificații. Nu s-au operat mențiuni în text. Referințele bibliografice au fost reasezate conform normelor de editare Humanitas.

Traducerea citatelor, expresiilor sau cuvintelor latinești, franțuzești sau germane a fost reprodusă, în cazul primelor două studii, la sfîrșitul acestora. Mariana Băluță-Skultéty a identificat fragmentele din *Regulae ad directionem ingenii*... în versiunea românească datorată lui Corneliu Vilț: *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții și cercetarea adevărului*, Ed. Științifică, București, 1964. În cîteva cazuri a fost redată din text traducerea autorului însuși. Aducem mulțumiri pe această cale Marianeii Băluță-Skultéty, pentru traducerile din limbile latină și franceză, și Danielei Ștefănescu pentru cele din limba germană.



## CUVÎNT ÎNAINTE

*Cele trei studii care alcătuiesc volumul de față au fost scrise la date deosebite, cu interese deosebite. Nimic nu putea mulțumi mai deplin pe autorul lor decât constatarea că ele „se țin“, că pot conviețui în cuprinsul unui aceluiași tip de a privi istoria filozofiei. Unitatea de spirit, în cercetările ce întreprindem, nu este întotdeauna un merit personal; dar a-ți da seama de natura acestei unități, odată ce ai desfășurat-o, este o datorie, și autorul acestor studii nu înțelege s-o ocolească.*

*Nu pare lesne, totuși să-ți dai seama de spiritul în care faci un lucru. Spiritul te însoțește, îți dă imbolduri, te determină să începi o cercetare, și tot el triumfă din roadele culese. El e umbra ta, dar și principiul tău viu. Cum să te desfaci de el? Poate numai descriindu-l, adică descriindu-te pe tine însuți, așa cum ești în clipele când spiritul acela te stăpânește.*

*Încercînd a descrie chipul în care au fost concepute și lucrute studiile de istorie a filozofiei ce urmează, o trăsătură, mai ales, ni se pare demnă de semnalat: lipsa de grabă, într-un*

*anumit sens, ce le-a însoțit compunerea. Istoria filozofiei pare făcută — nu spunem întotdeauna, dar foarte adesea — de oameni care se grăbesc: oameni care vor să dezlege și să traducă în câteva cuvinte gânduri grele de sens și de implicații; oameni care vor să se lămurească în materii ce nu comportă întotdeauna o lămurire, sau doar una. De unde se naște așa ceva? Din aceea că, poate, de cele mai multe ori istoricii au interese.*

*Trei pot fi, dacă deosebim bine, interesele istoricului filozofiei. Unul, cel de a rezuma ideile ce s-au emis, spre a da un fel de breviar al filozofiei; în care caz, istoria nu e restituită în întregul ei, ci doar în momentele ce par mai semnificative. Într-un al doilea caz, preocuparea istoricului poate fi cea de a expune ideile ce s-au emis, de a înfățișa în chip cât mai impersonal produsele unei gândiri, pentru a lăsa astfel să se întocmească tabloul exact al trecutului. În sfârșit, cel de-al treilea tip de istorie a filozofiei încearcă să explice sistemele, arătând nu numai care sînt factorii de apariție ai fiecăruia și cum se inserează ele, dar și felul cum se desfășoară, înăuntrul aceluiași sistem, ideile alcătuitoare.*

*Dintre cele trei tipuri de istorie, nici vorbă că ultimul trebuie preferat. El ne pare, de altfel, singurul tip valabil de a face istorie — deși nu ne ascundem greutățile pe care le ridică. Principala greutate e că nu arată cînd e o explicație mulțumitoare: Cînd a reușit? Dar dacă*



reuşesc mai multe? Cînd a dat lucrurilor adevărata lor înfăţişare? Dar atunci ştim care e „adevărata înfăţişare“ a lucrurilor, şi deci mai mult chiar decît încercăm să explicăm. Cu istoria se întîmplă ca şi cu ştiinţa: amîndouă explică, dar nu pot asigura că explicaţia lor e ultima.

În fapt, însă, trebuie să ne mulţumim cu o explicaţie care a reuşit, adică una în care poţi da socoteală de întreg materialul de date ce se cere legitimat. Nu din pricina aceasta, deci, vom depăşi — fără a o părăsi — istoria de tip explicativ, ci dintr-una care o apropie, mai mult decît am fi voit, de celelalte două.

Cele trei feluri de istorie a filozofiei au aceasta în comun că privesc, toate, ideile emise. În locul lor, însă, nu s-ar putea lua oare în consideraţie spiritul care emite idei? În loc să rezumăm, să expunem sau să explicăm un material de idei, nu ar fi mai interesant să reconstituim spiritul care dă acele idei? Cu alte cuvinte, în loc să te îndeletniceşti cu produsele unei gândiri, de ce să nu o faci şi cu procesele ei?

Nu încapă nici o îndoială că lucrul se încearcă foarte adesea în istoria filozofiei. El nu poate însă alcătui un tip autonom de istorie, deoarece nu reuşeşte să reconstituie întotdeauna spiritul pe care-l ia în consideraţie. Pentru a reconstitui un asemenea spirit, ar însemna nu numai să ne aşezăm din punctul de vedere al cîte unuia dintre gânditori, dar şi

să încercăm a retrăi ce au trăit ei, cu interesele lor. Este așa ceva cu putință? Probabil nu pe deplin. Căci admitînd, de pildă, că putem învăța tot ce știu ei, nu putem uita tot ce știm noi — și deci niciodată nu vom fi în centrul perspectivei lor. Pentru a retrăi împrejurările în care a gîndit Kant, nu ar trebui numai să avem cunoștințele sale atît de întinse — ceea ce nu e defel ușor; ar trebui să avem și cunoștințele sale atît de restrînse, să cunoaștem de pildă pe Leibniz doar, sau aproape exclusiv, prin școala wolfiană. Cum să folosim o imagine inexactă a lui Leibniz, odată ce am căpătat-o pe cea exactă?

În măsura în care a reconstitui în întregime spiritul unui gînditor ar putea fi un ideal de istorie a filozofiei, el nu e, prin urmare, susceptibil de a fi atins. Nu putem retrăi istoria; o putem cel mult resimți în unele din capitolele ei.<sup>1</sup> Ne putem așeza în momentele ei privilegiate, pentru a încerca să refacem de aici, dacă nu harta întreagă a unui spirit, cel puțin anumite provincii ale sale.

Ce mai rămîne, atunci, din proiectul de a nu considera doar ideile emise, ci însuși spiritul care emite idei? Rămîne ceva mai prețios, chiar, decît posibilitatea de a reface anumite capitole ale unei gîndiri; rămîne o anumită

---

<sup>1</sup> Așa ceva a încercat autorul în „Introducerea” publicată în fruntea traducerii *Dizertației* de la 1770 a lui Kant.

*dispoziție de a trata gîndirea. Nu o poți reînvia în plenitudinea ei; o poți însă privi sub o specie nouă.*

*În măsura în care istoria filozofiei ia în considerație ideile emise, adică ceva determinat, ea se grăbește să rezume, să expună, sau să explice. În măsura, însă, în care ia în considerație spiritul care emite idei, adică ceva care determină, ea nu mai e silită să se grăbească. În timp ce primele istorii trebuie să se sfîrșească, într-un fel sau altul, cealaltă poate întîrzia: ea filozofează împreună cu gînditorii, redeschide problemele soluționate, visează. Chiar și ea se sfîrșește, în definitiv. Dar nu se sfîrșește cu necesitate, și ar putea fi reluată oricînd.*

*Nu cumva e aceasta însăși natura spiritului: de a nu se sfîrși? O viață în spirit, viața unui gînditor, se reînnoiește veșnic din propria ei substanță. Atunci cînd te aștepți ca punctul ei de vedere să-și fi dat întreaga măsură, el se reîmprospătează și devine din nou activ. Nu poți ști cînd se sfîrșește o viață în spirit; de aceea e, poate, cea mai bună înțelegere a ta ca istoric aceea de a nu sfîrși nici tu cu o gîndire, ci de a o lăsa deschisă pentru tot ce mai poate să se ivească în ea.*

*„Oamenii de știință trebuie să moară pentru ca știința să progreseze“, spunea un istoric al științelor. Cu cît e mai adevărat lucrul acesta pentru filozofie? E o îndărătnicie, în firea tuturor filozofilor, care face trăsătura lor cea mai*

izbitoare. Rareori o filozofie se depășește; de cele mai multe ori ea „se precizează”. Își scoate, din anumite fonduri nesecate, înțelesuri noi, datorită cărora ea să poată ieși veșnic deasupra, la oricâte încercări ar fi supusă. Cum însă încercările sînt din ce în ce mai multe, și înțelesurile ei vor fi din ce în ce mai numeroase, iar a se preciza devine un efort de complicație. Nimic nu arată mai bine cum se complică filozofia decît polemica dintre Clarke și Leibniz. La început erau puse în discuție doar patru propoziții. La urmă, după toate precizările aduse, sînt în discuție peste o sută de propoziții, și nici unul dintre adversari nu a dat înapoi cu un pas. Clarke a avut dreptate, fiindcă Leibniz a murit fără să-i mai poată răspunde.

De ce să ascundem că acesta este spiritul și aceasta este filozofia sa? Toată lumea vede bine că filozofia e o complicare de probleme și că ea nu soluționează, dar neîncetat propune soluții. Doar filozofii nu văd așa ceva, și anume cei care au un sistem. Căci atunci cînd ai un sistem de filozofie, începi să nu mai știi ce e filozofia; sau știi, dar știi doar ce este a ta; pe a altuia nu o mai înțelegi, iar definiția ta nu-l cuprinde.

Nimeni n-ar putea spune că spiritul e pus în mișcare de altceva decît de dorința sa de a ști și explica. Odată pus în mișcare, însă, el nu se mai lasă determinat de forme și interese exterioare, ci se desfășoară după legi proprii, care-l duc la satisfacții intrinsece desfășurării

*sale, adică la interese proprii. Spiritul pus în mișcare, devine posibilitate nelimitată de a determina. El poate lua forme particulare — și ce este o filozofie decât forma particulară pe care o ia spiritul? —, dar nu capătă o determinare prin aceasta, ci rămîne mai departe activ și productiv, dincolo de orice constrîngeri, exceptînd pe cele ale cadrului în care se pune.*

*Spre a înțelege deci o astfel de viață a spiritului, istoricul filozofiei ar trebui, deseori, să uite interesele sale și să facă istorie pentru ea însăși. În această perspectivă, starea de spirit în care ar trebui el să se așeze dintru început ar fi cea de cercetător care nu se grăbește. Ideile unui sistem de filozofie sînt determinate: să le privim în nedeterminarea lor; problemele ei sînt închise, adică soluționate: să le deschidem din nou. Nu s-ar putea să înfăptuim, astfel o înțelegere nouă, eventual mai apropiată de natura gândirii pe care o luăm în cercetare?*

*Iată în ce sens vorbim de anumite „concepțe deschise“ în istoria filozofiei. O teorie a conceptelor deschise nu ar putea avea pretenția de a fi riguroasă. Ea nu ar defini, cu alte cuvinte, o serie de concepte care să aibă caractere bine precizate. Ar descoperi, numai, prin starea de spirit pe care o impun cercetătorului, că uneori gândirea filozofilor, care se poate rezuma, expune, și explica — mai ales explica —, nu se poate înțelege, dacă a înțelege înseamnă a găsi un singur înțeles, indiscutabil solid; sau atunci se poate înțelege, dar în cadrul nedeterminării spiritului ce gîndește.*

*Cititorul se va întreba, poate, la ce bun în acest caz să se ostenească urmărind cercetările unui autor care mărturisește singur că, pînă la urmă, nu înțelege prea bine gîndirea filozofului respectiv. Negreșit, fiecare e liber să facă și să creadă ce vrea. Numai că sînt două feluri de a nu înțelege: unul cînd declari de la început de neînțeles un lucru, și nu te mai ostenești a regăsi căile spiritului care l-a gîndit; altul, de a nu înțelege decît după ce ai cîntărit înțelesurile. Cei care spun, de pildă, că lucrul în sine kantian contrazice sistemul, ni se par, de cele mai multe ori, a fi în primul caz. Nu e poate de prisos să încerci cîteodată a fi în al doilea.*

*De fapt lucrul se îndeplinește mai des decît spun aparențele. Istoricii filozofiei nu realizează cîte-un singur tip de istorie; de pildă nu rezumă, numai, sau expun și explică, ci, în cursul unei aceleiași cercetări, uneori rezumă, alteori expun și deseori explică, pentru a se ridica, în unele momente ale descrierii lor, la dispoziția de a înțelege istoria spiritului ca posibilitate de a determina forme, iar nu ca un cuprins de forme determinate. Autorul acestor studii, chiar, nu a privit întotdeauna lucrurile sub specia nedeterminării, ci deseori, mai ales cînd nu a putut face altfel, a expus și rezumat pur și simplu.*

*Dar pornirea de a considera istoria gîndirii pentru ea însăși înseamnă desigur mai mult decît o metodă pentru a surprinde spiritul în*

*exercițiul său: înseamnă și un act de dreptate făcut fiecărei filozofii în parte. A o cerceta pe aceasta cu răbdare, atent la toate implicațiile, cu gustul discuției pure, aproape cu o anumită presimțire a eternității — iată desigur o întreprindere care nu poate reveni în întregime istoricului. Dar el nici nu o poate ocoli cu totul, dacă vrea ca sistemele de filozofie să apară așa cum năzuiesc ele: ca expresii ale istoriei, valabile dincolo de istorie.*

*Împrejurările în care au fost scrise studiile ce urmează nu sînt, după cum am mai spus, aceleași pentru toate.*

*Primul studiu, cel despre Descartes, a fost scris pentru Revista de Filosofie din București, în al cărei nr. 1 din anul 1935 a și apărut, sub titlul Ideea de știință universală la Descartes. Republicînd studiul aici, nu i s-au adus decît uşoare modificări de formă. Gîndul dintîi al autorului fusese să scrie o „istorie a ideii de mathesis universalis“. Lipsindu-i însă o seamă de lucrări istorice, autorul s-a văzut silit să se mărginească la studiul acesta, cum și la cel despre Leibniz, care urmează, și care de asemenea ar fi putut constitui un capitol dintr-o istorie a ideii de mathesis universalis.*

*Acest al doilea studiu e singurul scris cu gîndul de a figura în volumul de față. Cu toate că a fost redactat cel din urmă, el nemulțumește mai mult decît oricare pe autor, deoarece n-a putut fi lucrat după ediția*

*Gerhardt a operelor lui Leibniz.*<sup>1</sup> În lipsa, de neînlocuit, a acestei ediții, autorul a folosit textele ce a putut găsi în ediția Erdmann, iar în rest a trebuit să redea mult după lucrările lui Couturat. El a fost împins de cercetările sale la lămurirea problemei istorice pe care o pune ideea de știință universală leibniziană; iar cum cel mai bun fel de a se lămuri i se pare nu numai a aduna materialul unei chestiuni ci și a o redacta, a întreprins, deși în condiții nemulțumitoare, studiul în chestiune. Ar fi putut eventual să nu-l publice. Cum însă, în lucrările sale de mai târziu, se gîndește să se sprijine pe vederile, chiar incomplete, de aici, el s-a văzut silit să-l includă în volumul de față.

Rămîne studiul asupra lui Kant. Acesta a constituit teza de licență a autorului, susținută în anul 1931. Studiul apare cu foarte puține modificări, privitoare mai mult la **formă**. **Cît despre conținutul lui, autorul continuă să împărtășească vederile personale de acolo, în schimb nu știe — fără a afirma nici contrariul — dacă expunerea istorică dă întotdeauna seama de părerea exactă a comentatorului citat.** Este foarte greu, cînd vrei să înfățișezi părerea unui istoric asupra unei chestiuni anumite, să redai ce crede el, cu atît mai mult cu cît deseori nu poți consulta

---

<sup>1</sup> Lipsa ed. Gerhardt din bibliotecile noastre publice constituie o regretabilă pată a învățămîntului filozofic românesc. O spunem cititorului, fiindcă n-am știut cui altcuiva s-o spunem.



*un întreg comentariu sau tratat pentru a scoate de acolo o părere episodică. Cine ar citi, de pildă, întreaga Philosophie des Als-Ob a lui Vaihinger, pentru a extrage părerile sale asupra lucrului în sine kantian? Autorul acestor rînduri își amintește, în schimb, a fi consultat cu atenție și prudență chiar lucrările pe care nu le-a putut străbate în întregime; și cum, pe de altă parte, expunerea istorică din studiul său nu are alt rost decît să descrie varietatea interpretărilor ce s-au adus lucrului în sine kantian, el a renunțat la truda de a revedea, după cinci ani de la redactare, părerea fiecărui istoric, cu atît mai mult cu cît s-ar fi putut ca munca lui să nu constituie decît o confirmare a celei anterioare. Dar autorul mai are o rezervă față de studiul asupra lui Kant. Deși, pînă la data redactării lui, se trudise să capete o cunoaștere destul de serioasă a criticismului, nu citise totuși operele filozofului decît în traduceri, pe care le și citează. I-ar fi lesne astăzi să caute locurile citate în ediții mai temeinice ale operelor lui Kant, de pildă în ediția Academiei din Berlin sau măcar în ediția Cassirer. Dar de vreme ce, atunci pe cînd redacta studiul, le consulta în traduceri, s-ar putea ca înțelegerea textelor să fie legată de faptul acesta; prin urmare a preferat să lase trimiterile din prima redactare. Cu aceste rezerve, autorul crede că studiul său poate figura alături de celelalte două.*

*În ce privește valoarea de specialitate a studiilor de față, ea nu poate fi ridicată, deoarece e vorba de studii în care nu s-a urmărit decît lămurirea proprie. Dacă, în cursul discuțiilor, cititorul va întîlni uneori un fel personal de a vorbi și hotărî, aceasta se datorează pur și simplu faptului că autorul a înțeles să se lămurească pe sine cu mijloace care să nu fie întotdeauna ale altora.*

*Tipărirea lucrării se datorează, pe de o parte, sprijinului dat de dl prof. ing. Corneliu Casassovici, unchiul autorului, și, pe de altă parte, îngăduinței arătate de conducerea tipografiei unde a apărut. După o traducere din Descartes și alta din Kant, aceasta e a treia lucrare tipărită, în decurs de un an, cu sprijinul aceleiași persoane. Dacă nu ar fi avut acest sprijin, e probabil că autorul s-ar fi oprit la prima lucrare. Cultura românească negreșit că n-ar fi păgubit prea mult. Dar s-ar putea să existe cercetători de la a căror abținere silită cultura noastră să păgubească mult, și în interesul acestora ne-am bucura ca exemplul nostru să constituie un îndemn la inițiativă — dacă e de căderea cuiva să ia inițiative în lumea românească.*

AUTORUL

*Septembrie 1936, Sinaia*

## CONCEPTUL DE *MATHESIS UNIVERSALIS* LA DESCARTES

După ce scoate operele complete ale lui Descartes, în unsprezece volume mari, Ch. Adam se gîndește să dea un al doisprezecelea, care să cuprindă un studiu asupra vieții și lucrărilor filozofului. Cei aproape cincisprezece ani petrecuți în preajma gîndirii carteziene — operele complete apar succesiv între anii 1897 și 1910 — îndreptătesc pe autorul nostru să scrie o astfel de lucrare. Te aștepti ca, în sfîrșit, să apară comentariul definitiv al gîndirii lui Descartes. Cînd s-ar mai putea scrie un astfel de comentariu, dacă nu acum? Dar Adam are grijă să-și înștiințeze cititorul, în prefața volumului al XII-lea, că și lucrarea sa e imperfectă, ca toate cele de pînă acum. Ne mai trebuie, scrie el, multe monografii în jurul lui Descartes și al timpului său, pînă să putem da o privire istorică definitivă.

Este Adam un comentator prea scrupulos? Nicidecum. Rezerva sa se justifică din toate punctele de vedere. În primul rînd, pînă la el nu existau opere complete demne de gîndirea

lui Descartes. Ediția lui Victor Cousin, apărută în prima jumătate a veacului al XIX-lea, nu poate fi luată în seamă. Pe lângă faptul că toate textele sînt traduse în limba franceză, ea se resimte de împrejurarea că cercetătorul francez nu s-a ostenit cu alcătuirea ei decît timp de doi ani, în care a mai lucrat și la alte opere. Se pare, de altfel, că însuși Cousin avea, spre bătrînețe, cuvinte aspre cu privire la felul cum înțelesese să servească gloria lui Descartes. Pentru a-l scuza, Adam spune<sup>1</sup> că se grăbise astfel din interese de propagandă. Curios fel de a face propagandă pentru ideile unui filozof!

Așadar, pînă în 1896, adică pînă la trei sute de ani de la nașterea celui mai mare filozof al Franței, nu există o ediție completă a operelor sale. Abia atunci se alcătuiește un comitet care-l însărcinează pe Charles Adam și Paul Tannery cu strîngerea materialului pentru marea ediție Descartes.<sup>2</sup> Negreșit, Descartes este citit și comentat în tot acest răstimp. Numai că de o înțelegere neșovăitoare a gîndirii sale nu poate fi încă vorba. Se vor scrie lucrări ca cele ale lui Liard și Fouillée, apologetice și bine intenționate, dar Descartes va rămîne, în multe aspecte, nelămurit. Acum un deceniu și ceva, chiar, unul dintre cei mai

---

<sup>1</sup> AT (adică ed. Adam și Tannery), vol. I, „Avertissement“, p. LXII.

<sup>2</sup> Tannery moare cîțiva ani după aceea, fără a mai fi colaborat la alcătuirea ultimelor volume.

valoroși comentatori, Gaston Milhaud, putea arăta că felul ditirambic în care se scrisese pînă atunci despre Descartes nu servise prea mult.<sup>1</sup>

Trebuie adăugat, apoi, că s-au mai făcut și se mai pot face descoperiri în ceea ce privește operele lui Descartes. Astfel, pe la jumătatea veacului trecut, Foucher de Careil, lucrînd la o ediție a operelor lui Leibniz, a găsit, la Biblioteca regală din Hanovra, cîteva extrase de-ale acestuia din manuscrisele lui Descartes, manuscrise pe care avusese prilejul să le vadă în original. Între cele mai de preț, poate, era culegerea de note a lui Descartes ce avea să fie publicată sub titlul de *Cogitationes privatae*. De asemenea, pe la începutul veacului acestuia, în 1905, se descoperă în Olanda manuscrisul jurnalului ținut de Isaac Beeckmann, prietenul de discuții științifice al lui Descartes. Și de aici se pot trage precizări interesante cu privire la gîndirea filozofului.

Bineînțeles că toate cele de mai sus nu schimbă cu prea mult înțelegerea lui Descartes; însă o statornicesc. Cele cîteva fragmente pierdute din operele de tinerețe ale filozofului nu ar fi poate de natură să revoluționeze interpretările de azi; descoperirea lor însă — care pare din ce în ce mai puțin probabilă — ar definitiva unele sau altele din părerile între care șovăie gîndirea comentatorilor.

---

<sup>1</sup> *Descartes savant*, Alcan, 1921, p. 9.

În orice caz, metoda istorică, atît de potrivit introdusă în cercetări de către veacul al XIX-lea, nu mai îngăduie să se vorbească nici prea grăbit și nici prea sigur despre Descartes. S-a constatat astfel și — dacă se poate vorbi așa în materie de filozofie — s-a dovedit că, a socoti pe Descartes o apariție providențială în mijlocul unei atmosfere îmbîcsite de scolastică, înseamnă a nu ține seamă de adevărul istoric. Indexul scolastico-carte-zian, alcătuit de E. Gilson, stă mărturie pentru strînsa legătură, nu numai terminologică, ce ține pe Descartes în vecinătatea Scolasticii.<sup>1</sup> Alți cercetători contemporani s-au grăbit să susțină aceeași teză. Printre ei Alexander Koyré, care de asemenea arată că Descartes nu apare ca un *deus ex machina*, ci strîns legat de predecesorii săi.<sup>2</sup>

Iată deci destule motive pentru a înțelege scrupulele critice ale lui Ch. Adam. În aceste împrejurări, analiza operelor lui Descartes trebuie să se facă cu multă prudență și, mai

---

<sup>1</sup> În introducerea *Indexului* (Alcan, 1913), Gilson arată cine sînt cei care au scos în relief legătura lui Descartes cu Scolastica: Freudenthal, în 1887, apoi un traducător englez, J. Weitch, un alt cercetător german, Hertling, și, în fine, Baldwin, în dicționarul său. Nu e curios că doar străinii se grăbesc să istoricizeze figura lui Descartes, în timp ce francezii își ascund faptul dependenței sale de Scolastică?

<sup>2</sup> *Descartes und die Scholastik*, Bonn, 1923, p. 2. Koyré însă scrie o simplă monografie asupra ideii carteziene de Dumnezeu, iar aici îi este ușor să găsească elemente medievale. Am fi preferat să ne arate lucrul acesta despre metodă, fizică etc.

ales, în alt spirit decît cel obișnuit. A vorbi despre filozof în genere, a te referi cînd la o operă a sa cînd la alta, spre a nu te sprijini, pînă la urmă, pe nici una, înseamnă aproape sigur a nu face operă utilă. Respectînd însă spiritul de cercetare monografică pe care îl cerea atît de stăruitor Adam — și fără ale cărui rezultate nici măcar el nu reușea să dea o privire critică încheiată asupra lui Descartes —, se poate nădăjdui în dobîndirea unor rezultate în folos propriu dacă nu și inedit obiectiv.<sup>1</sup>

Monografia însă nu înseamnă a te limita la un subiect; cît, mai presus de toate, a-l trata într-un spirit de concentrație. Multe studii care s-au scris, de pildă, asupra ideii de metodă la Descartes, nu pot fi socotite monografii. Căci ele sînt, e drept, restrînse ca temă; pornind însă de la cele patru precepte vagi și rezumative pe care le conține *Discursul asupra metodei*, și neluînd în seamă, decît într-o redusă măsură, celelalte lucrări ale filozofului, comentatorii au dovedit mai degrabă ce mult spirit deductiv au ei decît ce înțeles riguros are metoda lui Descartes. Iar dacă cineva și-ar lăsa de o parte toate ideile

---

<sup>1</sup> Autorul e departe de a pretinde că studiul său, scris numai pentru lămurire proprie, poate fi înfățișat ca model de monografie filozofică. Critica sa nu țintește decît să arate că scrupulele lui Ch. Adam nu sînt excesive. Fără autoritatea lui Adam afirmațiile de mai sus ar putea părea, pe drept cuvînt, prezumțioase.

propriu în cercetarea metodei carteziene, și s-ar trudi să descopere înțelesul acesta riguros al ei, ar ajunge poate la concluzia că el nu există sub forma în care a nădăjduit să-l găsească.

Este deci locul să amintim de un alt păcat ce se întâlnește obișnuit la cercetătorul filozofic: acela de a voi neapărat să salveze o idee, să justifice o teză. Dar uneori, poate de cele mai multe ori, o teză nu se justifică pe deplin la cîte-un filozof. Ea se poate explica structural sau istoric; dar nu se ține pe plan teoretic. De ce să nu recunoaștem, atunci, că unele idei ale filozofilor nu sînt pe deplin lămurite? Sau, măcar, de ce să simulăm că le înțelegem, atunci cînd ele ne lasă nedumeriți în multe privințe? Cercetările noastre ar fi fără îndoială cu mult mai utile atunci, și istoria filozofiei mai adevărată. Căci există mai multe prilejuri de nedumerire, în operele filozofilor, decît de certitudine.

Spiritul lui Descartes este stăpînit de anumite idei care, sub o formă sau alta, ies la iveală mai în toate perioadele vieții sale. Se știe astfel că ideea de metodă l-a urmărit ani de-a rîndul, și că, în multe lucrări, el și-a re-luat și dezvoltat gîndurile asupra-i. Din aceeași categorie face negreșit parte și ideea de știință universală.

Ar fi interesant de urmărit, întocmai ca la metodă, variațiile ideii de știință universală



În diferitele perioade ale vieții lui Descartes. Însă, în timp ce asupra primului subiect filozoful avea să stăruie în trei sau patru lucrări, știința universală e prezentă, ca făgăduință, tot atît de des, dar abia dacă își capătă un contur mai hotărît în *Regulae ad directionem ingenii*. Așadar, o monografie asupra ideii de metodă nu se poate mărgini la *Discursul* din 1637, ci trebuie să ia în considerație atît fragmentele din *Studium bonae mentis* cît și *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, cît în sfîrșit, mai ales, *Regulae*; pe cînd o monografie asupra ideii de știință universală e datoare să se restrîngă la Reguli, menționînd, mai mult cu titlu anecdotic, visele descrise în *Olympica*, amintind, fără a stăruie, de retoricul proiect de știință universală din *Discurs*, și căutînd doar cîteva precizări de amănunt și tehnică matematică în *Geometria* filozofului.

Dar dacă ideea de știință universală nu se poate urmări cu destulă precizie în desfășurările și progresele ei, un anumit istoric i se poate face, și i se poate data cu precizie apariția — sub o formă confuză dar nu mai puțin dominantă — în spiritul lui Descartes. Data este de 10 noiembrie 1619. Descartes o notează cu grijă, după cum notează că a avut trei vise succesive în urma descoperirii acelor „*mirabilis scientiae fundamenta*”. *Olympica*, o scurtă lucrare, pe care ne-o păstrează

aproape în întregime Adrien Baillet<sup>1</sup>, citînd numeroase pasaje din ea, povestește atît cele trei vise, cît și înțelesul lor.

Cîte presupuneri nu aveau să facă diferiții comentatori ai lui Descartes în jurul acestei chestiuni, de resortul misticismului mai degrabă decît al filozofiei! Fiecare, aproape, găsește altă interpretare pentru vise și le încadrează în alt fel în gîndirea lui Descartes. **Iar adversarii filozofului<sup>2</sup> nu scapă prilejul de a denunța perversitatea spiritului său. Cel mai realist privește lucrurile Ch. Adam. El constată că Descartes e stăpînit, în 1619, de invenția unei științe minunate. Lăsînd visele și simbolurile lor la o parte, ca nerevelante, el se întreabă: ce putea fi această știință? Nu știm, și nu putem decît presupune ce era ea în 1619. Știm însă că, în diferite alte rînduri, Descartes a avut conceptul unor științe asemănătoare, în ideálul lor de universalitate, cu știința minunată, și singurul lucru de făcut e să le trecem pe acestea în revistă. Comentatorul găsește astfel<sup>3</sup> patru invenții, care puteau încînta spiritul lui Descartes atunci sau mai tîrziu — invenții ce, după el, nu constituiau numai prilejuri de încîntare, ci**

<sup>1</sup> Principalul biograf al lui Descartes, a cărui lucrare apare în 1691.

<sup>2</sup> Mai ales Jacques Maritain.

<sup>3</sup> AT, vol. XII, pp. 51 ș. urm.

elemente pentru o știință universală. Să înfățișăm deci și să analizăm aceste patru concepte diferite.

O primă invenție care poate încânta spiritul lui Descartes și poate duce la o adevărată știință universală este așa-numita „știință a proporțiilor”. Despre ea va fi vorba în *Reguli*. Știința proporțiilor nu înseamnă doar a reduce toate problemele la chestiuni de mărimi tratabile matematic, ci și înăuntrul matematicii însăși, a reduce totul la proporții; a face ca atît înmulțirea cît și împărțirea să se reducă la o chestiune de proporții; mai mult încă, a face ca puterile succesive ale unei cîtimi să se exprime printr-o serie continuă de proporții. O astfel de știință, unificînd toate operațiile matematice, le-ar da o înfățișare de mai mare universalitate, făcîndu-le totodată un instrument mai potrivit în constituirea unei științe de universală aplicație.

O a doua invenție care îl poate entuziasma pe Descartes este, după Ch. Adam, „o mai bună scriere algebrică” decît cea în vigoare pe vremea sa. Într-adevăr, deși algebra data de mai demult și căpătase, cu puțin înaintea lui Descartes, orientări noi prin François Viète, felul de a simboliza cîtimile era încă greoi. Dar, cum toată algebra nu e decît o chestiune de scriere, a găsi un fel mai bun de a nota cîtimile echivala, aproape, cu a inventa o altă algebră. Astfel, pînă la Descartes, se întrebuintau caracterele cosice ce exprimau:

R (rădăcină), Q (pătrat = *quadratum*), C (cub). În felul acesta însă puterile erau ascunse în loc să iasă în evidență. Ce face Descartes? El propune în *Reguli*<sup>1</sup> să se însemne cîtimile cunoscute prin literele mici a, b, c, și cele necunoscute prin A, B, C. (În *Geometrie* însă le va înlocui pe acestea din urmă prin x, y, z.) În sfîrșit, în locul cosicelor, va pune în exponent tot ca astăzi 2, 3, 4 etc. În felul acesta se cîștigă două lucruri. Înlocuind numerele prin litere vom avea cîtimile distincte; în al doilea rînd, înlocuind literele prin numere, la exponent, vom avea puterile distincte.<sup>2</sup> Deci îndeplinim o înlocuire a numerelor prin litere și a literelor de la puteri prin numere, înlocuire care dă o expresie algebrică lămurită, putînd face astfel știința aceasta să progreseze infinit.

O a treia invenție ar fi cea a reducerii geometriei la algebră, adică a „geometriei analitice“. A exprima realitățile geometrice prin linii, iar pe acestea prin litere — prin litere potrivite însă, așa cum reforma algebrei lui Descartes avea să propună — constituie nu numai o simplificare a multor chestiuni, dar rezolvarea altora care, pe cale geometrică pură, erau insolubile, și mai ales duce la o

<sup>1</sup> Regula XVI.

<sup>2</sup> În loc de a avea, de pildă,  $\sqrt{225}$ , vom avea  $\sqrt{a^2 + b^2}$ , în care  $a^2 = 144$ , adică pătratul lui  $a = 12$ , iar  $b^2 = 81$ , adică pătratul lui  $b = 9$  (*Regulae*, AT, republicată de H. Gouhier, Vrin, 1930, p. 103).

clasificare a figurilor geometrice după teoria ecuațiilor. Descartes este conștient de toate acestea, deși, dintr-o ciudată răutate față de învățații timpului său, nu vrea să înfățișeze totdeauna explicit lucrurile. Își dă seama de toate dezvoltările pe care invenția sa le-ar putea lua, le vestește deseori, dar le lasă implicite. Iar la sfârșitul *Geometriei* sale, după ce a schițat în cursul lucrării câteva din punctele asupra cărora invenția sa aruncă lumină, spune lucrul acesta cu un orgoliu neegalat: „Nădăjduiesc că strănepoții noștri îmi vor fi recunoscători nu numai pentru lucrurile pe care le-am înfățișat aici, dar și pentru cele pe care le-am lăsat voit deoparte, spre a le reveni lor plăcerea de a le inventa“. Dar, de astă dată, avea dreptate: geometria analitică se dovedea o invenție care avea să încînte și să pună la lucru pe mulți dintre urmașii săi.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Nu trebuie, după cum am spus, să se creadă că geometria analitică apare în *Geometria* lui Descartes tot atît de clar pe cît se poate găsi într-un tratat modern. Cineva care n-ar cunoaște *Geometria* ar crede că se începe acolo prin punerea coordonatelor carteziene, se continuă prin aflarea ecuațiilor unei linii și a unei figuri geometrice simple, pentru a se trece apoi la chestiuni mai complicate și eventual la geometria analitică în spațiu. Nimic din toate acestea. În primul rînd, la Descartes, geometria pură, geometria analitică și algebra nu sînt distincte. Cartea întâi din tratatul său începe cu probleme de geometrie pură; cartea a doua conține geometrie analitică, cu simplul titlu de instrument ajutător la rezolvarea unor probleme de geometrie, iar cartea a treia discută chestiuni de algebră. Cînd cineva îi atrage atenția că n-ar fi trebuit să pună toate acestea sub titlul *Geometria* ci

În sfîrșit un al patrulea gînd era, după același Ch. Adam, un fel de consecință ce se putea trage din toate invențiile de mai sus — consecință ce era de tras chiar dacă invențiile nu se găseau decît implicit în mintea lui Descartes. E vorba de o „ierarhizare a științelor“. Deasupra fizicii urma să stea geometria,

---

*Matematicile*, Descartes răspunde (AT, vol. XII, p. 214) că ar fi fost prea mult, deoarece matematicile cuprind și mecanica!

Apoi, o repetăm, geometria analitică nu e încă o disciplină matematică în mintea lui Descartes, ci o metodă de soluționare a problemelor geometriei.

Tratatul său, dacă ne dăm seama bine ce cuprinde, este în bună parte ocupat de soluționarea problemei lui Pappus, pe care i-o propusese cineva, voind oarecum să-l pună la încercare. Filozoful știe și nu uită să spună (*La Géométrie*, Hermann, Paris, 1927, p. 7) că problema aceasta n-a fost soluționată nici de Pappus și nici de Euclid sau Apollonius. El propune, în cartea întâi a *Geometriei*, o soluție; ajunge apoi, în cartea a doua, la necesitatea de a defini natura liniilor curbe, și abia aici (p. 18), după ce definește genul liniilor (curbelor, am zice noi azi), vorbește de alegerea axelor de coordonate — mai mult în vederea determinării unei curbe oarecare și cu simplul titlu de metodă ingenioasă de lucru. Nicăieri mai departe geometria analitică nu pare dezvoltată pentru ea însăși, cît pentru virtuțile ei rezolutive. Cît despre probleme în spațiu, abia la p. 52 o scurtă notă indică, în chip confuz, cum s-ar putea aplica cele spuse asupra curbelor descrise pe o suprafață plană la cele descrise într-un spațiu cu trei dimensiuni.

De altfel *Geometria* nu e confuză numai în ceea ce privește geometria analitică. Și în rest, tratatul e atît de disimulat și econom în lămuriri, încît înțelegerea lui e deosebit de anevoioasă. Contemporanii lui Descartes, ca de pildă Desargues (AT, vol. XII, p. 224), se plîng că nu-l înțeleg. Abia comentatorii lui Descartes, ca Schooten și Florimond Debeaune, vor mai clarifica lucrarea. Geometria analitică nu va lua astfel conștiință de sine decît după o bună trecere de timp de la invenția ei.

iar deasupra acesteia algebra. Așadar, filozoful avea să alcătuiască schița unei științe universale prin unificarea tuturor științelor și apoi prin matematizarea lor. Setea sa de unitate și universalitate ar fi fost astfel împlinită. Fizica, adică toată lumea experienței, s-ar fi exprimat geometric; formele geometriei ar fi fost și ele, la rîndul lor, împuținate și clasate conform algebrei; iar spiritul omului ar fi închis, în formule ușor manevrabile, toate cunoștințele sale.

După ce înfățișează pe scurt proiectele de mai sus, Ch. Adam spune<sup>1</sup>: „Nu se știe care din cele patru proiecte i-a venit în minte lui Descartes în 1619. Dar ansamblul lor, adaugă el, se urcă desigur pînă atunci, căci, în timpul celor nouă ani ce au urmat, Descartes declară că s-a exersat în acea știință și metodă din 1619“. Soluția lui Ch. Adam este, așadar, de a expune toate gîndurile de știință universală ce le-a încercat vreodată Descartes; de a nu urca, propriu-zis, nici unul pînă la 1619; dar de a face din ansamblul lor confuz o singură descoperire care, prin aspectele ei operatorii, să poată îngădui lui Descartes să lucreze, după cum o spune singur în *Discurs*, nouă ani în șir.

O astfel de soluție nu ne mulțumește pe deplin. Nu ne-ar mulțumi poate nici dacă ne-am pune problema: ce gîndea Descartes

---

<sup>1</sup> AT, vol. XII, p. 55.

în 1619? Problema noastră era însă alta: ce e știința universală? Iar amestecul de idei pe care-l propune Ch. Adam și așezarea pe același plan a unor descoperiri care, după cum se va vedea, s-au dovedit a aparține unor anumite perioade, nu pot servi la dezlegarea problemei. Dacă ne-am folosit de ipotezele lui Ch. Adam, este pentru că în ele se cuprinde înșiruirea tuturor reformelor carteziene care ar putea aspira la titlul de știință universală. Avînd astfel tabloul lor complet, putem trece la discutarea fiecărui punct în parte, căutînd să strîngem cît mai mult cercul în jurul ideii noastre.

Să începem cu ultima ipoteză a lui Ch. Adam. Poate constitui ierarhizarea tuturor științelor conceptul de știință universală pe care-l căutăm? E puțin probabil. Ierarhizarea tuturor științelor e o simplă consecință. Ea nu putea veni în mintea cuiva care nu știa să reducă geometria la algebră, deci care n-avea ideea geometriei analitice; nu putea veni, de asemenea, în mintea cuiva care nu reformase algebra însăși, deci care nu născocise un nou fel de simbolizare a cîtimilor; în sfîrșit nu era de realizat fără reducerea fizicii la geometrie, adică fără o știință a proporțiilor. Ierarhizarea putea constitui viziunea finală, idealul științei universale; în nici un caz însă obiectul ei.

Să trecem atunci la cealaltă invenție carteziană, la geometria analitică. Să fie ea știința universală? Cîțiva comentatori au înclinat să



creadă lucrul acesta, iar alții l-au lăsat să se înțeleagă din comentariile lor. Cu toate acestea un lucru este stabilit: că Descartes vorbește de știință universală înainte de a avea conceptul geometriei analitice, din tratatul apărut în 1637 sub titlul *Geometria*. Într-adevăr, oricine răsfoiește paginile acestui tratat se convinge lesne că el a fost scris în vederea soluționării așa-numitei probleme a lui Pappus: cărțile întâi și a doua sînt pline de referințe la ea, în timp ce cartea a treia desfășoară consecințe ale principiilor matematice descoperite tocmai cu prilejul ei. Dar, pe de altă parte, astăzi se știe cu precizie că problema lui Pappus n-a fost propusă spre soluționare lui Descartes decît în 1631. Aceasta înseamnă că descoperirile sale matematice, printre care se numără și principiile geometriei analitice, n-au avut loc înainte de 1631. Dar, în schimb, ideea de știință universală apare în spiritul lui Descartes din 1619, pentru a fi reluată, deosebit de stăruitor, în *Regulae*, care, după majoritatea comentatorilor, nu sînt scrise mai tîrziu de perioada 1628–1629. Să presupunem oare că, dacă n-a fost descoperită efectiv decît prin 1631, geometria analitică era totuși prezentă în spiritul lui Descartes — deși sub o formă imperfectă —, după cum o arată *Regulile*, și după cîte putem bănuir din simbolurile viselor de la 1619? Și să afirmăm atunci

că geometria analitică și știința universală sînt totuna, deoarece și aceasta din urmă era un concept vag, o pornire nelămurită către o unificare pe care spiritul lui Descartes nu știa încă bine s-o atingă, după cum nu știa încă să atingă unificarea aritmeticii și a geometriei? Ipoteza aceasta s-ar putea susține, dacă între geometria analitică și știința universală nu s-ar ivi și alte deosebiri.<sup>1</sup> Dar, oricît de nelămurită am socoti noi ideea acestei din urmă științe, ea e altceva decît cea dintîi, e mai mult decît cea dintîi. Geometria analitică reforma și unifica înăuntrul matematicilor, doar. Știința universală unifică pe un plan mai vast. Ea se întinde cel puțin și asupra fizicii. Iată de ce instrumentul ei ar fi, pînă la un punct, geometria analitică; obiectul ei în nici un caz.

Dacă nici geometria analitică nu oferă soluția dorită, să ne urcăm pînă la cealaltă invenție a lui Descartes, noua scriere algebrică. Poate fi ea știința universală carteziană? În urma celor spuse la punctul precedent, privitor la geometria analitică, lucrul pare și de astă dată puțin probabil. Reforma scrierii algebrice, oricîte foloase aducea recente discipline matematice, nu putea totuși să depășească limitele matematicilor. Evident, era

---

<sup>1</sup> Știința universală, spune între alții Milhaud (*op. cit.*, p. 70), nu e totuna cu geometria analitică, deoarece la prima e vorba doar de linii drepte, în timp ce funcțiile din geometria analitică sînt reprezentate prin linii curbe.

un mare câştig să nu mai operezi cu numere şi să arăţi relaţiile dintre cîtimi sub adevăratul lor aspect: cel formal. Dar ştiinţa universală nu operează numai cu cîtimi, ci cu întreg materialul experienţei. Prin urmare, algebra poate fi haina ei; obiectul însă nu, nici ea.

Ajungem astfel, după eliminări succesive, la cea dintîi invenţie a lui Descartes: ştiinţa proporţiilor. Aici nu mai e cazul să ne întrebăm dacă ea este sau nu ştiinţă universală. Ea trebuie să fie ştiinţă universală, în cazul cînd enumerarea noastră a fost suficientă, adică în cazul cînd nu se pot găsi, la Descartes, alte schiţe care să fie în stare a defini o astfel de ştiinţă. De altfel n-am dat încă o definiţie lămurită a ei, tocmai pentru că nu ştiam bine ce este. Iar dacă vom fi întrebaţi cum putem să căutăm un lucru despre care nu ştim bine ce este, vom răspunde printr-o observaţie a lui Descartes însuşi, care arată undeva, în cursul *Regulilor*, că în orice problemă trebuie să fie ceva necunoscut: „*in omni quaestione necesse est aliquid esse ignotum, aliter enim frustra quaereretur*“; care spune imediat apoi că necunoscutul acesta trebuie să fie denumit într-un anume fel, spre a şti cum să ne îndreptăm către el: „*illud idem debet esse aliquo modo designatum, aliter enim non essemus determinati ad illud potius quam ad aliud quidlibet investigandum*“<sup>1</sup>. Noi am

---

<sup>1</sup> *Regulae*, p. 76.

pornit în căutarea științei universale cunoscînd doar că ea reprezintă o pornire unificatoare, îndemnul către solidarizarea, sub un anumit semn, a tuturor științelor. Acum cînd, prin enumerație, am trecut în revistă tot ce putea răspunde, în operele lui Descartes, ideii noastre, sîntem în măsură să pregătim o soluție potrivită întrebării propuse. Să cercetăm deci ce poate însemna o știință a proporțiilor în gîndirea carteziană.

Unde putem găsi — întrebarea ne-am mai pus-o — material pentru cheștiunea noastră astfel restrînsă? Am văzut că visele din 1619 nu pot da decît prilejuri pentru presupuneri. E de prisos să ne avîntăm pe un teren atît de nesigur și unde nu se poate dovedi decît ingeniozitate. Să ne îndreptăm atunci privirile asupra *Discursului*? Trebuie amintit, într-adevăr, că primul titlu al *Discursului asupra metodei*, publicat în 1637 împreună cu lucrările științifice *Dioptrica*, *Meteorii* și *Geometria*, era *Le Projet d'une Science Universelle qui puisse élever nostre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie: où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science Universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte que ceux mesmes qui n'ont point étudié, les peuvent entendre.*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nu era totuși cazul pentru *Geometria*, care, după cum s-a văzut, abia dacă era înțeleasă de unii specialiști.

Atunci, dată fiind făgăduința titlului, am putea fi ispitiți să căutăm aici știința universală. N-am avea nici un folos însă. Descartes a renunțat el însuși la acest titlu, tocmai pentru că era făgăduitor. Iar în ceea ce privește conținutul *Discursului*, studiul acesta asupra metodei, care nu discută decât două pagini despre metodă, este atât de variat, încât cercetarea lui de de-a dreptul dăunătoare, dacă e făcută altfel decât ca lectură complementară la alte lucrări. Socotim că una din pricinile pentru care Descartes este deseori atât de prost și de superficial înțeles — cu toate că din aceeași pricină e și atât de popular — o constituie *Discursul* acesta, agreabil ca lectură, prodigios în sugestii, dar amețitor ca directive filozofice. Chiar în ce privește metoda, folosirea *Discursului* e primejdioasă. Cu atât mai mult în ceea ce privește știința universală. O astfel de știință, de altfel, sub forma de știință a proporțiilor, cum a rămas stabilit, iese prea mult în evidență pentru orice cititor al *Regulilor*, spre a mai șovăi să o cercetăm în paginile lor. Să întreprindem deci, din acest punct de vedere, analiza textului lui Descartes.

Ideea de știință universală apare mai întâi în text la Regula IV. Până atunci Descartes vorbise despre necesitatea de a rosti judecăți întemeiate asupra tuturor lucrurilor; despre faptul, prin urmare, de a nu ne îndeletnici decât cu lucruri la a căror cunoaștere lămurită

putem ajunge; despre necesitatea de a avea noi înșine, prin propria noastră minte, o cunoaștere clară și distinctă; în sfârșit despre necesitatea metodei, către care duceau toate cele de mai sus. Metoda țintește la Descartes, în primul rînd, să nu luăm în cercetare decît lucruri atît de simple și cu privire la care putem fi atît de siguri pe cît sîntem în aritmetică și geometrie. Aceasta nu înseamnă că autorul se va îndeletnici, în cursul tratatului său, cu matematicile, mai ales cu matematicile obișnuite în vremea sa, care duc la tot felul de probleme zadarnice — *inania problemata*, cum va spune el. Ci se gîndește la o altă disciplină, mai adîncă, față de care geometria și aritmetica nu sînt decît un fel de înveliș iar nu părți. Fiecare, spune el, va observa „*quamdam aliam me exponere disciplinam, cuius integumentum sint* (numerele și figurile) *potius quam partes*”<sup>1</sup>. Ce este această disciplină? Și este ea cu desăvîrșire necunoscută?

Descartes arată că și anticii presimțeau, într-un anumit sens, o matematică mai adîncă. Altfel de ce ar fi spus ei că nu primesc la studiul filozofiei pe nimeni care să nu fie priceput în matematici? Semințele adevărului sînt împlîntate de fire în mintea omului, și anticii descoperiseră multe metode de cerce-

---

<sup>1</sup> *Regulae*, p. 16.

tare, pe care, zice Descartes, „mi se pare că le văd pînă la Pappus și Diophante”; dar apoi le-au ascuns.

Să ne oprim puțin aici. Ce crede Descartes că aveau anticii? Un lucru a cărui absență îl supără mult la autorii de opere matematice: *de ce sînt așa soluțiile, și cum se ajunge la ele?* Descartes recunoaște că matematicile îi înfățișează multe lucruri, pe care el le constată adevărate, precum și multe proprietăți de la sine înțelese și din care se deduc altele; dar el vrea principiul explicativ al lucrurilor și, mai ales, metoda de invenție. Vrea ca autorii să-i fi arătat „*quare haec ita se habebant et quomodo invenirentur*”<sup>1</sup>. Deci — dacă înțelegem bine gîndul acesta — dincolo de probleme și de felul cum se înfățișează soluționarea lor, Descartes caută care e metoda folosită de spirit. El nu se mulțumește cu metodele de expunere; vrea metode de invenție. Nu-l interesează meșteșugul de suprafață al matematicianului, ci i-l caută pe cel adînc. Ceartă pe antici că, în loc să ne arate meșteșugul acesta, „*maluerunt nobis... steriles quasdam veritates ex consequentibus acutule demonstratas, tanquam artis suae effectus, ut illos miraremur, exhibere*”<sup>2</sup>. Semnalează însă că, printre

<sup>1</sup> *Regulae*, p. 17.

<sup>2</sup> *Regulae*, p. 19.

contemporanii săi, unii au avut iscusința de a născoci știința algebrei, care, după el, e pe cale să regăsească analiza anticilor.<sup>1</sup>

Toate aceste considerații îl fac pe Descartes să depășească planul matematicilor simple și să se întrebe de ce nu numai geometria și aritmetica, dar multe alte științe, printre care astronomia, muzica, optica, mecanica, sînt numite părți ale matematicii. Lucrul se înîmplă, spune el, prin aceea că toate disciplinele în care se cercetează ordinea și măsura se referă la matematică, indiferent dacă e vorba de sunet, număr, formă sau de orice

---

<sup>1</sup> Metodele de invenție, pe care le cere Descartes, lipsesc și astăzi; așadar nici astăzi filozoful nu ar fi mulțumit. O teoremă se demonstrează de obicei printr-o serie de supoziții a căror necesitate nu se vede de îndată, ci abia atunci cînd ele au dus la un rezultat fericit. Căci o demonstrație matematică e făcută întotdeauna cu gîndul de a expune o invenție, nu de a-i arăta mecanismul. Analiza anticilor, algebra contemporanilor săi, instrumentul matematic pe care-l caută acum Descartes, sînt însă discipline ce privesc direct faptul invenției matematice. Am fi ispitiți să susținem că știința universală, care va rezulta din lărgirea acestor considerații, pentru moment strict matematice, nu va fi decît o știință de invenție pe un plan mai vast. Descartes vrea metode pentru orice activitate a spiritului, chiar pentru cea genială. El nu crede, cum cred cei mai mulți astăzi, datorită mărturiilor oamenilor de știință, că spiritul deseori rătăcește; că nu se ajunge în mod necesar la invenție; că mecanismul invenției — nu numai al celei matematice — constituie un miracol. El crede într-o știință universală „*qui puisse élever nostre nature à son plus haut degré de perfection*”. Aici stă poate vanitatea științei sale și slăbiciunea rezultatelor în raport cu pretențiile ei. Dacă nu dezvoltăm această teză, e pentru că nu avem destule texte pe care s-o întemeiem.



alt lucru. Putem prin urmare să bănuim „*generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram... quaeri potest*“<sup>1</sup>. Acestei științe el îi dă numele, intrat în uz, de *mathesis universalis*, socotind-o fundamentală în cunoașterea celorlalte. Se miră chiar că învățații n-au luat-o încă în considerație, și nu-și explică faptul decît prin aceea că știința de care e vorba pare atît de simplă, încît oamenii au socotit că e de prisos să mai întîrzie asupra ei. Dar el, Descartes, a zăbovit aici pînă ce a știut destul spre a trece la alte științe, mai înalte: „... *hanc Mathesin universalem... hactenus excolui, adeo ut deinceps me posse existimem paulo altiores scientias non praematura diligentia tractare*“<sup>2</sup>.

Iată deci cum ajunge filozoful la ideea unei științe universale. Plecat de la constatarea că nu e bine să ne îndeletnicim decît cu cunoștințe la fel de sigure ca cele matematice, el cercetează natura acestor din urmă cunoștințe, le reabilitează, arătînd că spiritul omenesc activează în ele mai adînc decît ne-o arată autorii tratatelor, și se ridică apoi la ideea unei științe, care, cuprinzînd matematicile de rînd, să se întindă peste multe alte discipline — Descartes nu spune toate —, spre a trata doar despre ordine și măsură.

<sup>1</sup> *Regulae*, p. 20.

<sup>2</sup> *Regulae*, p. 21.

Înainte de a cerceta în ea însăși această știință a ordinii și măsurii, care se va reduce de fapt la știința proporțiilor amintită mai sus, este bine să lămurim de pe acum cititorul asupra îndoitului sens pe care-l închide expresia de știință universală. După cum s-a văzut, ar fi vorba mai degrabă de o matematică universală. Îndoitul sens provine din echivocul termenului de *mathesis*, care înseamnă disciplină, dar se înrudește, totodată, cu termenul de matematică. Descartes e conștient de faptul acesta, și-l semnalează chiar, dar nu ia nici o măsură. Mai sîntem atunci îndreptățiți să vorbim de „știință” universală, cînd, de fapt, după cum rezultă și din text, nu e vorba decît de o „matematică” universală? Și nu sîntem siliți să facem o distincție între aceste două discipline universale?

Cîțiva comentatori au mers atît de departe încît să propună așa ceva. Astfel J. Sirven<sup>1</sup> cere să nu confundăm una cu alta. Numai că, pentru moment, nu am degajat încă destul de lămurit înțelesul noțiunii de *mathesis universalis* la Descartes. Dacă, după ce vom fi întreprins aceasta, ni se va părea că ea lasă loc sau cere o altă disciplină, mai universală, care să o întregească și cuprîndă, atunci vom vedea dacă e cazul să numim pe una matematică universală și pe cea mai generală știință

---

<sup>1</sup> *Les Années d'apprentissage de Descartes*, Vrin, 1928, p. 440.

universală. Pînă atunci traducem literal, prin știință universală, ascunzînd punctul de plecare strict matematic al acestei noțiuni. Căci ne amintim de cuvintele lui Dèscartes, citate mai sus, în care ni se arată că autorul nu vrea să vorbească despre numere și figuri ci se gîndește „*quamdam aliam se exponere disciplinam, cuius integumentum sint potius quam partes*“.

După ce definește astfel cîmpul științei universale, introducînd chiar termenul care ne interesează, Descartes revine la metodă. Considerațiile asupra științei universale par a fi fost, pînă la un punct, incidentale. Descartes ținea doar să arate către ce fel de cunoștințe trebuie să ne îndreptăm mai întîi mintea, dacă voim să ajungem la știința și adevărul lucrurilor, iar aceste cunoștințe i se par grupate în jurul conceptului de știință universală. Autorul revine prin urmare la metodă și arată acum în ce constă ea, care e calea cea mai bună de urmat în dobîndirea cunoștințelor, cum trebuie să ne aplecăm mintea asupra lucrurilor, în ce fel e mai bine s-o deprindem și cu ce alte facultăți ale spiritului s-o ajutăm.<sup>1</sup> Așa se sfîrșește cartea întîi a *Regulilor*.

Și cu toate acestea știința universală nu preocupă mai puțin spiritul lui Descartes. Metoda, despre care ne vorbește el pe larg,

---

<sup>1</sup> Regulile V–XII.

nu face decît să ascută cele două mijloace de cunoaştere ale omului — intuiţia şi deducţia; mai ales intuiţia, la care filozoful va arăta că se reduce, în ultimă instanţă, deducţia. Dar Descartes nu se opreşte la metoda intuirii adevărate a fiecărui lucru în parte. El vrea cunoştinţe, cunoştinţe cuprinzătoare. Şi vrea să înlănţuiască aceste cunoştinţe, să le constituie într-un corp. Ce putea fi corpul acesta decît ştiinţa sa universală, ştiinţa aceea de noţiuni simple şi fundamentale? S-a ridicat obiecţia că, în acest caz, Descartes nu-şi păstrează consideraţiile sale pe un singur plan, cel metodic, ci le subordonează unor discipline străine de metodă, cum ar fi cea de ştiinţă universală însăşi, sau, particularizînd, cea a matematicii, a fizicii şi mai ales a teoriei cunoaşterii<sup>1</sup> — tulburînd astfel nu numai înfăţişarea Regulilor sale, dar răpindu-le o bună parte din îndreptăţire. Ni se pare totuşi că filozoful nu putea face altfel decît să se folosească de noţiunile unor ştiinţe străine; şi atîta vreme cît le întrebuiţează ca „principii metodice“, el are tot dreptul s-o facă. În definitiv matematica, în afară de conţinutul ei propriu, de ceea ce o face să fie o ştiinţă anumită şi nu altceva, nu are şi un înţeles metodic? Descartes cel puţin aşa crede, iar dacă în cursul cărţii a doua a *Regulilor* se va folosi de multe noţiuni ma-

---

<sup>1</sup> M. Uţă, *Descartes*, Casa Şcoalelor, p. 25.

tematice, sfîrșind prin a schița desfășurări în ecuații, o face pentru a duce mai departe metoda din cartea întâi. Metodele matematice, nu matematica figurează aici. Nu are spiritul dreptul să opereze cu ce metode crede, atunci cînd acestea se dovedesc întemeiate și utile? Iar dacă se va obiecta că cercetările metodologice ale lui Descartes se întretaie neconținut cu afirmații din planul teoriei cunoașterii, atunci ne vom întreba: „Pentru ce intelect caută metode potrivite *Regulile* lui Descartes? Nu pentru intelectul omenesc? Nu e nevoie, ca atare, de o constantă referire la datele și posibilitățile acestuia?”<sup>1</sup>

S-ar putea, prin urmare, ca știința universală a lui Descartes să fie mai puțin o matematică universală, cum ne-a apărut în primul moment, cît o metodă universală. La fel cum geometria analitică nu era invenția unei noi discipline matematice, ci a unei noi metode matematice, s-ar putea ca, în mintea lui Descartes, știința universală să fie o simplă metodă de universală captare a cunoștințelor. Cartea a doua a *Regulilor* va arăta, într-adevăr, că ea nu e știință constituită ci că, la rîndul ei, constituie neconținut, operînd, un corp de cunoștințe noi. De aici neprețuitul concurs pe care îl vor da, în ceea ce privește operația,

---

<sup>1</sup> Hamelin spune: „Metoda nu poate fi desprinsă de restul filozofiei“ (*Le Système de Descartes*, ed. a II-a, Alcan, 1921, p. 44).

matematicile, concurs atît de mare încît va ascunde uneori încheieturile adevărate ale științei universale. Dar să nu ne grăbim cu concluziile noastre, ci să urmărim firul Regulilor.

În cartea întîi, Descartes ajunsese, după cum am arătat, la prescripții care să indice cum trebuie să se folosească mintea de cele două mijloace de cunoaștere, intuiția și deducția, aceasta din urmă nefiind, de fapt, decît enumerarea unui șir de intuiții pentru cazurile cînd relația dintre două propoziții nu se vede de-a dreptul. Așadar, cartea întîi scoate în relief intuiția ca mijoc de cunoaștere. Dar intuiție a ce? Care sînt cunoștințele ce le putem căpăta în *primul* rînd, și cu care trebuie să începem în alcătuirea științelor noastre? Răspunsul lui Descartes e destul de clar: sînt cunoștințe de tip matematic. Nu chiar aritmetica și geometria, spune el, sau nu numai ele. Ci cunoștințe la fel de sigure ca ale lor, constituite însă într-o altă știință — dacă știință se poate numi —, într-o ordine superioară și fundamentală, prin raportare la matematici înseși. Știința universală este primul moment al gîndirii carteziene („*hanc Mathesin universalem, quantum in me fuit, hactenus excolui...*“), și trebuie să fie primul moment al oricărei gîndiri metodice. Căci la ce servește o gîndire lipsită de metodă? Cel care nu e stăpînit de ea se aseamănă, în dorința lui de a dobîndi știință, cu cineva

care, doritor să găsească o comoară, ar alerga năuc pe străzi, cu gândul „că va găsi una“ pierdută de vreun trecător.<sup>1</sup>

Dacă vrem deci să căpătăm cunoștințe adevărate, nu putem pleca decît de la cele sigure. Dacă, va spune Descartes, vrem să înțelegem perfect toate chestiunile, chiar și cele ce ni se par la început nedeterminate, adică cele experimentale, atunci nu putem pleca decît de la chestiunile pe deplin determinate. Care sînt aceste din urmă chestiuni? Ce putem noi înțelege desăvîrșit? Descartes a arătat-o: ceea ce privește ordinea și măsura. Înainte de a cerceta sunetele, formele întinse, mișcarea astrelor și tot ce se întemeiază pe ordine și măsură, să cercetăm legile ordinii și ale măsurii. Dacă în cartea întâi a *Regulilor* mai putea fi o îndoială asupra rolului pe care avea să-l joace știința universală, aici nu mai încapе vorba de nici una: știința universală este ansamblul cunoștințelor către care tindem, și totodată calea către cunoștințe noi. Trebuie bine accentuat caracterul acesta îndoit al ideii carteziene de corp de cunoștințe, pe de o parte, și metodă de lucru, pe de alta. Dacă vrem ca știința universală să fie sau una sau alta, atunci fie nu înțelegem caracterul operativ al Regulilor, fie întunecăm idealul lor. Și, de fapt, momentele nu trebuie deosebite cu atîta strășnicie. Știința

---

<sup>1</sup> *Regulae*, p. 23.

universală nu este, poate, decît mişcarea noţiunilor fundamentale către captarea cunoştinţelor derivate.

Ceea ce caracterizează gîndirea lui Descartes, este că această mişcare, această îmbogăţire a gîndirii din propriile ei noţiuni fundamentale, se face pe căi matematice. Cunoştinţele sigure asupra ordinii şi măsurii vor lua o înfăţişare unică şi simplă şi se vor transforma în simboluri, asupra cărora se va putea opera. Descartes îşi algebrizează noţiunile fundamentale, şi face de aici înainte, sau se gîndeşte să facă, numai matematică.

Într-adevăr, filozoful observă că tot ce priveşte ordinea şi măsura se reduce la o chestiune de comparaţie. Mai mult încă, trebuie ştiut, spune el, că orice cunoştinţă care nu se capătă prin întuirea pur şi simplu a unui singur lucru „*haberi per comparationem duorum aut plurium inter se*”<sup>1</sup>. Dar a compara două sau mai multe lucruri între ele înseamnă a le dezbrăca de tot ce au ele accesoriu şi a nu le privi decît sub un unghi; sub care unghi ele sînt egale sau inegale. Deci, comparînd două mişcări, două întinderi, două sunete, vom lăsa deoparte ceea ce au ele accesoriu, întocmai cum, în cazul cînd luăm în consideraţie forma unei coroane, nu ne gîndim dacă ea e de aur sau de argint. Însă ce înseamnă, întreabă mai departe Descartes,

---

<sup>1</sup> *Regulae*, p. 87.



să reducem la egalitate sau inegalitate lucrurile? Ne dăm lesne seama „*nihil ad istam equalitatem reduci posse, nisi quod recipit majus et minus, atque illud omne per magnitudinis vocabulum comprehendī*“<sup>1</sup>. Iată cum ajunge el la ideea fundamentală de mărime. Toate lucrurile, sub un anumit unghi, pot fi reduse la ea. Nu e vorba numai de mărime spațială, ci de orice fel de mărime. Orice, în lucruri, poate constitui o dimensiune, dacă „măsoară“ altceva; și greutatea e o dimensiune, și iuteala etc. Dacă mărimea spațială nu e decât o dimensiune printre celelalte, ea are totuși privilegiul de a se înfățișa simplu minții, prin ajutorul liniei. Regula XII, din prima carte, dovedise că mintea trebuie să se ajute de toate facultățile omului. Dacă imaginația oferă, prin linie, o reprezentare potrivită, mintea e îndreptățită să opereze cu ea. Putem deci introduce o simplificare în câmpul dimensiunilor. Le putem înfățișa pe toate prin linii, deși ele nu sînt dimensiuni de spațiu. Căci, spune Descartes ceva mai jos, e bine de observat „*nihil dici de magnitudinibus in genere, quod non etiam ad quamlibet in specie possit referri*“. E mult mai simplu, în acest caz, să lucrăm cu un singur soi de mărime, cu cea liniară. Nicăieri mintea nu vede mai lămurit deosebiri de raporturi dintre lucruri. Știința de ordine și măsură, de

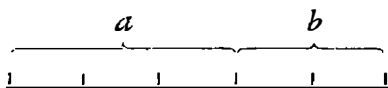
---

<sup>1</sup> *Regulae*, p. 76.

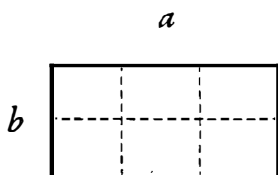
la care pornise Descartes, devine astfel, precizându-se încetul cu încetul, o știință de raporturi.

Dar ea nu se sfârșește aici. Dimpotrivă, abia începe. Dacă știința universală are datoria de a pune în mișcare noțiunile fundamentale către captarea celor derivate, și dacă primele se reduc la linii, aflarea ultimelor nu va putea consta decît în operații cu linii. Numai că nu putem opera cu linii ca atare; avem nevoie să le simbolizăm într-un anumit fel. Așa ajunge Descartes la scrierea algebrică, despre care am vorbit mai sus, ca fiind una din ipotezele lui Adam privitoare la știința universală. O astfel de scriere înlesnește, în primul rînd, manevrarea cu linii; păstrează în același timp independența fiecăreia; în sfîrșit — dar lucrul acesta Descartes nu-l mai spune clar —, ne scutește cîteodată de operații greoaie geometrice, dîndu-ne mijlocul de a folosi metodele simple, dar adînci, ale algebrei.

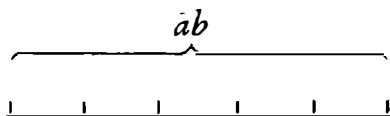
Odată stabilit lucrul acesta, Descartes poate trece la operații cu linii. Operațiile sale nu sînt de fapt decît cele patru elementare: adunarea, scăderea, înmulțirea și împărțirea. În ce privește adunarea și scăderea, e ușor de operat. A aduna pe  $a$  cu  $b$  revine la a însuma în chipul următor cele două segmente simbolizate prin literele acestea:



Scăderea e la fel de ușoară. În amîndouă operațiile, din linii se obțin tot linii. În privința înmulțirii și împărțirii însă, cheștiunea se complică întrucîtva. Operațiile acestea nu mai duc la lungimi cu o singură dimensiune ci cu două. Astfel, a înmulți pe  $a$  cu  $b$  se reprezintă geometric prin construirea unui dreptunghi:



Descartes afirmă totuși că, dacă vrem să operăm mai departe cu  $ab$ , pentru  $a$  nu ajunge la un corp cu trei dimensiuni, dincolo de care n-am mai ști să reprezentăm geometric, sîntem liberi să concepem pe  $ab$  ca o linie,



ca și cum am fi însumat factorii săi. Atunci cum se deosebește înmulțirea de adunare? Prin simplul fapt că linia noastră nu se mai numește  $a + b$  ci  $ab$ .

Împărțirea e simplă dacă e vorba de una obișnuită, adică în care împărțitorul e dat. Căci în acest caz ne închipuim deîmpărțitul

ca fiind un dreptunghi, la care una din laturi e împărțitorul iar cealaltă, construită în așa fel încît suprafața dreptunghiului să fie cantitatea dată ca deîmpărțit, este cîtul. Însă în împărțirile în care cîtul nu e dat, ci e doar indicat printr-o relație oarecare („*tantum per aliquam relationem designatum*“<sup>1</sup>), ca în extragerea rădăcinii pătrate, cubice etc., operații pe care autorul le trece tot printre împărțiri — acolo concepem atît deîmpărțitul cît și ceilalți termeni ca linii existînd într-o serie continuu proporțională, în care prima e unitatea iar ultima e cîtimea deîmpărțit. Care e reprezentarea geometrică și cum se află cîtimile intermediare, Descartes nu ne-o mai spune. „*Dicetur suo loco*“ făgăduiește el, adică probabil în vreuna din Regulele ce n-au fost scrise, ale cărții a doua. În orice caz reprezentarea aritmetică o avem. Și ea e următoarea: dacă  $a^2$  de pildă e deîmpărțit, adică dacă trebuie să i se extragă rădăcina pătrată, atunci înfățișăm chestiunea sub proporția  $\frac{1}{a} = \frac{a}{a^2}$ ; dacă  $a^3$  e deîmpărțit, atunci avem  $\frac{1}{a} = \frac{a}{a^2} = \frac{a}{a^3}$ . Deci primul termen din seria mărimilor continuu proporționale e 1, ultimul e cel dat, iar termenii medii sînt cei căutați.

De altfel și înmulțirea (deci și inversul ei, împărțirea în care divizorul e dat) se reprezintă aritmetic prin proporții. Căci avem,  $\frac{1}{a} = \frac{b}{ab}$

<sup>1</sup> *Regulae*, p. 115.

În care  $a$  și  $b$  sînt cei doi termeni dați iar  $ab$  produsul căutat. Înmulțirea, prin proporțiile ei, dă chiar mijlocul de a străbate direct o chestiune — căci Descartes numește astfel operația pe care o săvîrșim cînd termenii mijlocii sînt cunoscuți iar extremul abia e necunoscut (în cazul nostru produsul  $ab$ ); în timp ce la împărțire, termenii necunoscuți sînt la mijloc, deci străbatem chestiunea în chip indirect. Deosebirea aceasta ar fi avut probabil mare însemnătate pentru restul Regulilor, căci autorul insistă în cîteva rînduri asupra ei.<sup>1</sup> Regulile însă, după cum știm, sînt neterminate.

Iată deci că Descartes a ajuns la o anumită știință a proporțiilor. Știința sa nu e însă perfectă în *Reguli*. Într-adevăr, filozoful n-are încă o reprezentare geometrică potrivită pentru înfățișarea acestor proporții. Am văzut că la înmulțire și împărțire el introduce dreptunghiuri, adică figuri cu două dimensiuni, în timp ce mai înainte ne vorbise de o universală reducere și reprezentare prin linii, doar. Descartes spune, e drept, că „*frequenter tamen in discursu rectangulum, postquam ex duarum linearum multiplicatione fuit productum, mox concipiendum est ut linea*”<sup>2</sup>. Dar nu dă nici un mijloc de trecere de la mărimi cu două dimensiuni la altele cu una

<sup>1</sup> Regula XI; apoi la pp. 110 ș. urm.

<sup>2</sup> *Regulae*, pp. 115–116.

singură. În schimb *Geometria*, care în primele ei pagini va trata lucruri ce amintesc foarte îndeaproape ultimele Reguli, va ști să exprime geometric, prin linii, chiar înmulțirile, ba chiar extragerile de rădăcină. Așa de pildă<sup>1</sup>, dacă AB (Fig. 1), e unitatea, și avem de înmulțit pe BD cu BC, nu avem decît să unim pe A cu C, apoi să tragem DE paralelă la AC, și BE e produsul înmulțirii.

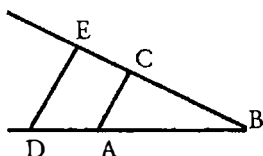


Fig. 1

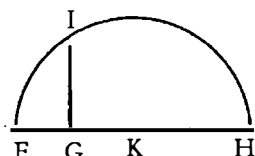


Fig. 2

întrucît  $\frac{BA}{BD} = \frac{BC}{BE}$

La fel, dacă trebuie împărțit BE cu BD (Fig. 1), după ce unim punctele E și D, tragem AC paralel cu DE, iar BC va fi cîtul diviziunii.

Pentru a extrage rădăcina pătrată avem un procedeu la fel de simplu. Dacă GH (Fig. 2) e cîtimea a cărei rădăcină o căutăm, îi adăugăm în linie dreaptă pe GF care e unitatea, și, împărțind pe FH în două părți egale, trasăm din K un cerc de diametru FH; apoi, ridicînd o perpendiculară în G, obținem GH care e rădăcina căutată, întrucît ea e medie proporțională, după cum se știe, între FG, unitate,

<sup>1</sup> *La Géométrie*, Hermann, Paris, 1927, p. 2.

și GH, cîtimea dată. În ce privește rădăcina cubică și celelalte, Descartes făgăduiește să revină ceva mai târziu, și într-adevăr o va face în cartea a treia a *Geometriei*.

Totuși, dacă pe timpul *Regulilor* filozoful nu ajunsese la o simplificare atît de mare și nu era încă stăpîn pe descoperirile *Geometriei* sale, el nu începe mai puțin să constituie o știință a proporțiilor. Reprezentările geometriei adevărate îi lipsesc; știința ecuațiilor, algebra, nu e încă reformată; geometria analitică de asemenea lipsește. Dar Descartes are măcar ideea precisă și explicită, deși imperfectă, a unei științe a proporțiilor, în sensul unei universale reduceri la proporții.

Așadar, plecat de la dorința de a nu se îndeletnici decît cu cunoștințe de tip matematic, Descartes constată că, sub un anumit unghi, totul se reduce la ordine și măsură; că ordinea și măsura lucrurilor se fac după posibilitatea lor de a primi dimensiuni — de orice fel ar fi acestea; că toate dimensiunile sînt mărimi și ca atare reprezentabile prin linii, adică prin raporturi; și că, în ultimă instanță, operațiile ce se pot săvîrși cu linii nu se reduc la altceva decît la proporții. Așadar, știința universală a părut o știință de ordine și măsură mai întîi, s-a precizat ca o știință de raporturi după aceea, și a sfîrșit prin a deveni o știință a proporțiilor.

Putem zice, în sfârșit, că deținem ideea lui Descartes? Pînă la un punct în orice caz, și doar atît cît rezultă din Reguli. Apoi noi nu știm prea bine ce era știința proporțiilor pentru Descartes. El ne spune, e drept, că totul e reductibil la proporții: înmulțirea, după cum s-a văzut, e căutarea termenului al patrulea dintr-o proporție; împărțirea — a unuia din cei mijlocii; puterile succesive se pot exprima printr-o serie de proporții, unde rădăcina e medie proporțională între unitate și pătrat, pătratul și rădăcina sînt termenii medii între unitate și cub etc. Dar mai departe? Știința proporțiilor — care abia acum începe, în timp ce *Regulile* se întrerup aici — cum avea să opereze? Avea să folosească descoperirile algebrice de mai tîrziu ale lui Descartes? Nu avea ea să pună la contribuție și geometria analitică? Și, în definitiv, unde se oprește știința proporțiilor, și ce descoperire matematică nu o slujește?

Ajunși la acest punct, în clipa chiar în care ni se părea că am cuprins ideea de știință universală, sîntem siliți să recunoaștem că ea pare a se dizolva în matematici. Și cu toate acestea, ne dăm seama că ea nu e știință matematică. Am arătat mai sus că unii comentatori cer să deosebim între o matematică universală și o știință universală, care ar fi mai largă; ceea ce am discutat pînă acum n-ar



fi decît matematica universală. Dar să ne fie îngăduită întrebarea: unde mai e loc și pentru o știință universală? Noi am discutat ceea ce numea Descartes știința ordinii și măsurii. Poate exista o știință mai universală decît aceasta? Se află ceva dincolo de ordine și măsură? În acest caz, poate nici conceptul de știință nu s-ar mai aplica acolo, căci fără ordine și măsură e greu să poți opera științific. Și, oricum, un lucru e sigur: Descartes nu vorbește nicăieri — nici măcar în *Discursul* său, atît de vag în alte privințe — despre vreo știință universală care să fie altceva decît știință de ordine și măsură. Nu credem că avem dreptul să traducem altfel expresia de *mathesis universalis*, decît prin știință universală.

Dacă ni se pare că ea se dizolvă în matematici, e pentru că știința aceasta trebuie să opereze, și nu găsește alt instrument decît cel matematic. Așa se înfățișează ea în *Reguli* cel puțin. Știința universală, scrie Brunschvicg<sup>1</sup>, poate fi înțeleasă în două feluri: ca extindere a metodei matematice la problemele cosmologice; sau, în sens restrîns, ca reducere a problemelor de geometrie la algebră. Prima dintre concepții apare în *Reguli*; cealaltă — în

---

<sup>1</sup> *Les Etapes de la philosophie mathématique*, ed. a III-a, Alcan, 1929, p. 107.

*Geometrie*. E posibilă, încheie el<sup>1</sup>, o unificare a acestor două concepții. Dar Descartes n-a făcut-o.

De altfel dacă, sub un anumit raport, știința universală poate părea că se dizolvă în matematici, sub un altul ea ar putea părea la fel de bine că se dizolvă în ideea de metodă. Căci deși în cadrul ei se face multă matematică, tot atîta, poate, cît se face în disciplinele matematice înseși, ceea ce îndeplinește ea nu are, după cum am arătat mai sus, decît un înțeles metodic. Știința universală poate fi deci socotită o matematică universală; dar una în care matematica e o „metodă”. Și ea poate fi de asemenea socotită metodă universală; dar una în care metoda e „operație”.

Și, în sfîrșit, sub al treilea raport, nu cumva știința universală se dizolvă în metafizică? A săvîrși reduceri peste tot în cîmpul fizicii, în cîmpul acelei fizici larg înțeleasă ca natură; a nu considera lucrurile decît sub specia mărimii, pentru a considera la rîndul ei mărimea sub specia liniei — nu înseamnă a te rosti asupra unor probleme pe care numai metafizica e în măsură să le dezlege? Descartes pare a fi socotit astfel, dacă trebuie să credem pe unii dintre comentatorii săi.

Prin urmare, nu se poate vorbi atît de ușor despre ideea de știință universală pe care și-o făcea Descartes. Operatorie, dar operînd doar

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 124.

cît îi îngăduie matematicile; cuprinzătoare și în același timp cuprinsă de metodă; fundamentală și în același timp subordonată metafizicii — o astfel de știință ar putea părea hibridă în orice altă concepție decît în cea a lui Descartes. Căci nu spunea el la începutul *Regulilor*: „*scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subiectis applicata*“. Știința universală este atunci știința înțelepciunii, a acelei înțelepciuni care se caută peste tot, în toate disciplinele, și se găsește pe sine.

Dar să nu ne închipuim prin aceasta că știm lămurit ce este ea. Descartes cel dintîi ne-ar interzice să luăm o asemenea părere drept cunoștință adevărată. De aceea, a vorbi despre întinderea științei universale, despre adîncimea ei, despre roadele ei și, mai ales, despre reușita sau eșecul ei, nu e un lucru chibzuit.

Cîtiva au numit-o „vis de tinerețe“ al lui Descartes. Au dreptate, poate. Dar tinerețea lui Descartes e lungă. Într-un anumit sens, el nu era defel tînăr atunci cînd, copil încă, își petrecea diminețile stînd pe gînduri în patul său de la colegiul La Flèche, unde era privit cu blîndețe din pricina sănătății sale șubrede; dar, într-un alt sens, filozoful acesta retras și cu purtare cuminte a fost toată viața sa tînăr, căci a visat întotdeauna științe universale,

reformē mari și începuturi de veac. Cei cincizeci de ani ai săi înseamnă îngrozitor de puțin pentru o viață care năzuise să refacă singură edificiul tuturor științelor.

Dar chiar dacă Descartes ar fi trăit și dat mai mult, nu se poate afirma că visul său de tinerețe s-ar fi pierdut. Căci visele acestea confuze ale filozofilor rămân de obicei. În timp ce „adevărurile” lor se pierd, unul câte unul.

## TRADUCEREA CITATELOR

p. 22. Traducere literală: „zeul din mașină”. În tragi-diile antice grecești, intriga era rezolvată de un zeu apărut pe neașteptate. În operele dramatice ulterioare, sintagma semnifică o intervenție divină sau un deznodământ venit din exterior.

p. 35. „în orice chestiune trebuie să fie ceva necunoscut, pentru că altfel cercetarea ar fi de prisos.” (*Reguli...*, p. 61)

p. 35. „acele necunoscute trebuie să fie indicate într-un mod oarecare, pentru că altcumva nu văd de ce l-am căuta mai degrabă pe el decât pe oricare altul.” (*Reguli...*, p. 61)

p. 36. *Proiectul unei Științe Universale care ar putea să ne înnobileze firea pînă la cel mai înalt grad de perfecțiune. De asemenea Dioptrica, Meteorii și Geometria: în acestea cele mai neobișnuite Materii, pe care Autorul ar fi putut să le aleagă pentru a face dovada Științei Universale propuse de el sînt aplicate în așa fel încît le pot înțelege chiar cei ce nu au studiat deloc.*

p. 38. „că expun o altă disciplină, căreia numerele și figurile îi sînt mai degrabă veșmînt decît părți.“ (*Reguli...*, p. 18)

p. 39. „de ce sînt așa [soluțiile] acestea și cum sînt descoperite.“ (trad. C. Noica în text)

p. 39. „pentru ca să-i admirăm, au preferat să ne prezinte în locul ei unele adevăruri sterile, demonstrate în mod subtil ca efecte ale științelor lor.“ (*Reguli...*, p. 20)

p. 40. nota 1. *care ar putea să ne înnobileze firea pînă la cel mai înalt grad de perfecțiune.*

p. 41. „că trebuie să existe un fel de știință generală care să explice tot ce poate fi cercetat... cu privire la ordine și măsură.“ (*Reguli...*, p. 21)

p. 41. „de aceea am cultivat pînă în prezent... această *Mathesis universalis*, astfel încît cred că de acum înainte pot să mă ocup și de științe mai înalte, fără ca eforturile mele să fie premature.“ (*Reguli...*, p. 21)

p. 43. „că expun o altă disciplină, căreia numerele și figurile îi sînt mai degrabă veșmînt decît părți.“ (*Reguli...*, p. 18)

p. 46. „că am cultivat pînă în prezent, cît mi-a fost cu putință, această *Mathesis universalis*.“ (*Reguli...*, p. 21)

p. 48. „se obține prin compararea a două sau mai multe între ele.“ (*Reguli...*, p. 68)

p. 49. „că la această egalitate se poate reduce numai ceea ce comportă mai mult sau mai puțin, adică numai ceea ce înțelegem îndeobște prin denumirea de mărime.“ (*Reguli...*, p. 68)

p. 49. „că nu se poate spune nimic despre mărimi în genere, fără să poată fi raportat la oricare în speță“ (*Reguli...*, p. 69)

p. 52. „e doar indicat printr-o relație oarecare.“ (trad. C. Noica în text)

p. 52. „se va pune la locul său.“

p. 53. „... totuși, se întâmplă frecvent în cursul operației cu un dreptunghi, după ce a fost produs prin înmulțirea a două linii, să trebuiască apoi conceput ca o linie.“ (*Reguli...*, p. 91)

p. 59. „... științele toate nu sînt nimic altceva decît înțelepciune umană, care rămîne una și aceeași întotdeauna, oricît de diferite ar fi lucrurile ce se cercetează.“ (*Reguli...*, p. 7)

## ELEMENTE PENTRU O *SCIENTIA GENERALIS* LA LEIBNIZ

Cît de adînc i-ar interesa, pe Descartes și pe Leibniz, să trăiască în lumea de astăzi! Mai mult decît oricine, ei ar avea dreptul acesta de a asista la desfășurarea unei civilizații al cărei ideal de fericire omenească era însuși idealul lor. Căci puține lucruri le erau, poate, mai scumpe amîndurora decît îmbunătățirea sortii omenești și tehnica prin care avea să se înfăptuiască o astfel de îmbunătățire. Nu pretindea oare Descartes, la un moment dat al vieții sale, că vrea să-și închine puterile studiului medicinei? Ce interes ar fi deșteptat prin urmare, în spiritul său, progresele uriașe ale acestei științe, care pe vremea sa era într-atît de înapoiată încît filozoful însuși murea, în urma unei răceli, pentru a cărei eficace combatere doctorii nu găsiseră altceva mai bun să-i prescrie decît luarea de sînge.

Și la fel cu Leibniz. Nu numai că se credea și el autorizat, în calitatea sa de filozof, să se amestece în ale medicinei, recomandînd pe de o parte adunarea și clasarea cît mai multor observații empirice, și sfătuind, pe de alta, să

se alcătuiască serii deductive cît mai stricte, dar se străduia, ca și Descartes, să adîncească și să dezvolte celelalte științe existente, precum și să descopere altele noi, toate țintind *ad publicam felicitatem* sau *ad felicitatis humanae incrementum*.

Negreșit, matematicile îi interesau într-o mare măsură, așa încît au putut să lase amîndoi descoperiri cît se poate de prețioase; dar atunci cînd ele nu-i interesau ca joc savant, deseori ca simplă întrecere între oameni ascuțiți la minte și nu lipsiți de ambiții, după cum reieșea din rivalitățile ce se iscau pe atunci cu privire la problemele pe care și le propuneau unii altora, matematicile erau pentru ei mai degrabă instrumente puse în slujba unor idealuri mai înalte de cunoaștere și desăvîrșire omenească. Metafizica de asemenea îi interesa, ba încă amîndoi o socoteau cea mai înaltă dintre științele omenești, ceea ce-i făcea să-i închine răgazurile cele mai bune ale vieții lor; dar nici metafizica nu-i atrăgea prin ea însăși ci, pe de o parte, prin metodele ei care, la Leibniz ca și la Descartes, trebuiau să fie nu numai metode de demonstrație ci și de invenție a unor serii noi de cunoștințe folositoare, iar pe de altă parte prin idealul ei, care rămînea cel al unui bine universal omenesc izvorînd din cunoașterea adevărată a lumii. Iar dacă pe Descartes astfel de considerații nu-l duceau



întotdeauna cu necesitate la teologie, Leibniz — poate mai conformist, în această privință, în orice caz însă mai religios ca spirit — ajungea la ideea unei teologii naturale, unde toate științele urcă pînă la conceptul unui Dumnezeu „izvor al tuturor bunurilor“. Leibniz însuși o spune, într-un rînd: *„Mais pour moy je ne chérissais les Mathématiques que parce que j'y trouvois les traces de l'art d'inventer en général... Je viens à la Métaphysique, et je puis dire que c'est pour l'amour d'elle que j'ay passé par tous ces degrés; car j'ay reconnu que la vraie Métaphysique n'est guère différente de la vraie logique, c'est à dire de l'art d'inventer en général; car en effect la Métaphysique est la théologie naturelle, et le mesme Dieu, qui est la source de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connoissances“*<sup>1</sup>. În această viziune a unei desăvîrșiri omenești se încheie amîndouă filozofiile.

De la punctul unde am ajuns e drept că idealul lor depășește lumea contemporană. Dar nici nu ne dăm bine seama cît de neîndoielnic ne aflăm pe linia lui. Idealul lor e unul metafizic, dacă nu chiar religios; dar fiind aceasta, el nu e mai puțin, în unele din aspectele sale, umanitar, progresist și aproape — am spune — ingineresc. Cunoașterea tainelor

---

<sup>1</sup> Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universal-mathematik und Individualmetaphysik*, partea I, Halle, 1925, p. 571, nota 140.

naturii, cu alte cuvinte, după Leibniz, cunoașterea lui Dumnezeu și a căilor sale, reprezintă pentru om singurul mijloc de a-și îmbunătăți viața și a se desăvârși ca om. Mijloc practic, rețetă. Descartes și Leibniz nu disprețuiesc nimic, ci se interesează de tot ce le-ar putea dezvălui legile lumii, pe de o parte, și sugera îmbunătățiri în rânduielile ei, pe de alta. „*Je ne méprise rien facilement, excepté les Arts divinatoires, qui ne sont que des tromperies toutes pures*“, spune el.<sup>1</sup> De aceea, nu e de mirare că-l vedem trudindu-se să născocească o mașină aritmetică, mai practică decât cea a lui Pascal, precum nu poate fi de mirare faptul că se gîndește chiar la chipul în care s-ar putea construi trăsură mai ușoară. Ba uneori i se pare că astfel de invenții omenești trădează de-a dreptul înrîurirea dumnezeiască; și nu spune el că invenția prafului de pușcă e un semn ceresc, întrucît doar datorită ei a putut scăpa Europa de păgînii de turci? Ce bine s-ar fi simțit el, ca și Descartes, de altfel, în lumea aceasta de inventatori, ingineri și oameni de știință pozitivă, care e lumea timpurilor de azi! Cît de actuali sînt cei doi! Dacă pe Descartes, ceva mai bolnăvicios dar și mai ipohondru, l-ar fi interesat în primul rînd medicina noastră, nu te poți opri să pre-

---

<sup>1</sup> J.E. Erdmann, *God. Guil. Leibnitii, Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*, Berlin, 1840, p. 699.

supui ce mult l-ar fi interesat pe Leibniz filologia noastră comparată, de pildă. Nu mai vorbim de matematici, unde amîndoi excelau; dar fizica, astronomia, pe care o presimţeau, şi chimia, pe care nu îndrăzneau s-o presimtă? Iar alături de toate aceste interese teoretice, ar fi stat, nu mai puţin viu, gustul lor pentru practic, pentru ingineresc. Ei au vrut lumea de azi; ei au pregătit-o, chiar dacă visul lor se întinde mult peste zarea noastră. Tot ce era invenţie ştiinţifică şi inovaţie tehnică îi interesa, iar posibilităţile noastre de explorare, căile noastre de comunicaţie, confortul nostru ingenios, i-ar fi încîntat. Cînd se gîndeau la o lume mai fericită, se gîndeau şi la una mai confortabilă. Noi trăim în ea, dar n-o mai înţelegem bine. Ei aveau o întreagă metafizică pentru ea.

Trăsătura aceasta de interes nelimitat e cea care sare în ochi atunci cînd te îndeletniceşti cu începătorii filozofiei moderne. Ea se naşte din enciclopedismul ce-i stăpîneşte, enciclopedism care, pînă la capăt, nu avea să slujească interesele filozofiei ci ale diferitelor ştiinţe particulare. Curiozitatea acestor filozofi — în măsura în care sînt enciclopedişti, şi vom vedea îndată că nu sînt toţi în aceeaşi măsură — avea să se îndrepte spre cît mai multe domenii particulare, care, cînd nu erau destul de numeroase, urmau să fie sporite. Ideea de a spori, de a augmenta ştiinţele,

se găsește astfel deopotrivă la Bacon, Descartes și Leibniz. *De augmentis scientiarum* apare în multe din titlurile lor.<sup>1</sup> Dreptul, ba chiar obligația de a gândi, ca filozofi, pentru toate disciplinele particulare, li se păreau firești, într-atît de firești încît nu numai că indicau metode pentru dezvoltarea științelor, dar interveneau ei înșiși cît se poate de direct în mersul lor. Ce filozof ar mai cuteza astăzi să indice medicinei metode de lucru? Cine, fără o serioasă pregătire de specialitate, ar avea lipsa de tact de a se amesteca în materia fizicii? Și, în genere, ce filozof se mai gîndește astăzi să descopere metode de invenție, care să-l ajute să „augmenteze” științele pozitive? Spiritul filozofic de astăzi nu mai simte nevoia să lucreze în întindere — deși mai sînt poate multe întinderi de acoperit — ci dimpotrivă, prin restrîngere, fie datorită sintezei, fie reflectînd asupra-și oriunde s-ar întîlni activînd, în planul științelor ca și în alte planuri de spiritualitate omenească. Descartes și Leibniz n-ar nescoti acest fel de a filozofa; ba, în ce are el mai bun, ei l-au și creat, într-o mai mare măsură, în orice caz, decît Bacon, ce rămînea enciclopedist. Dar, pe de altă parte, acești părinți ai filozofiei noastre sînt și ei pătrunși de enciclopedismul veacului în care trăiesc, așa

---

<sup>1</sup> V. pentru Leibniz titlurile schițelor înregistrate în ed. Erdmann, punctele 12, 14 și 15. Schițele vor fi citate mai jos.

încît științele de azi, născute în bună parte din enciclopedism, se pot revendica în egală măsură ca descinzând de la ei. Bacon, Descartes și Leibniz au sporit într-adevăr științele, sau au contribuit la aceasta; dar n-au îmbogățit astfel filozofia, ci au pregătit doar precizarea ei. Filozofia i-a preocupat mult, fără îndoială; chiar interesându-se de toate, cum făceau, ei își închipuiau că nu servesc, în definitiv, decît filozofia. Dacă totuși ți-i închipui în timpurile noastre, timpuri pe care ei le meritau din plin și care nu sînt la înălțimea idealului lor, atunci nu te poți opri să constăți, după cum am și făcut, că tot ce e al nostru i-ar fi interesat — știință pozitivă, mașinism, erudiție (pe Bacon și Leibniz, dacă nu și pe Descartes) —, totul i-ar fi interesat pe acești filozofi, în afară poate de un lucru: filozofia noastră însăși.

Dar trăsătura de „enciclopedism“, care ne-a autorizat să susținem cele de mai sus, nu e întotdeauna stăpînitoare la Descartes și la Leibniz. Istoricul trebuie să-i alătore o alta care, în lipsa unui termen mai potrivit, ar putea fi numită cea de „universalism“. Dacă enciclopedismul e de natură să risipească o conștiință filozofică, ispitind-o să se întindă peste cît mai multe domenii și să stăpînească cît mai multe limbi particulare, universalismul adună și centrează interesele unei conștiințe în jurul puterii ei generalizatoare.

Enciclopedismul înseamnă cuprindere; universalismul — în înțelesul pe care încercăm să i-l dăm aici — fundamentare. Chiar dacă, prin urmare, și unul și celălalt privesc cîmpuri cît se poate de felurite, primul deosebește și înstrăinează, pe cînd cel de-al doilea cîntărește și unifică.

Proiectul unei științe universale, atît la Descartes cît și la Leibniz, dovedește și ilustrează această aplecare a lor către universalism. Obișnuit se numește universalism, la ei, tocmai pornirea către o cunoaștere în întindere, enciclopedică deci, precum și ideea unei unificări prin conciliere, nu prin fundamentare. Așa de pildă se vorbește foarte des de universalismul lui Leibniz ca de o tendință a sa de a unifica peste tot: în filozofie, unde încerca o împăcare a modernilor cu anticii; în biserică, unde se străduia pentru o împăcare a catolicilor cu protestanții; în cultură, unde milita pentru o înțelegere între filozofie și religie; în politică, unde visa o armonie a popoarelor creștine în Europa.<sup>1</sup> Dar ar fi mai înțelept, poate, să se păstreze pentru această tendință denumirea de armonie pusă în circulație de mai mulți comentatori ai lui Leibniz, rezervîndu-se universalismului calitatea de a fundamenta și unifica preocupări oricît de variate și de enciclopedice. Căci — abia dacă

---

<sup>1</sup> Kuno Fischer, *Gottfried Wilhelm Leibniz, Geschichte der Philosophie*, vol. III, ed. a V-a, Heidelberg, 1920, p. 6.

mai e nevoie s-o spunem — enciclopedismul și universalismul nu se exclud ci se întregesc, atît la Descartes cît și la Leibniz, de vreme ce accentul nu cade pe cunoștința periferică ci pe principiul fundamental, pe metafizica „metodic” obținută. A înțelege lucrurile în unitatea lor lăuntrică nu înseamnă a exclude, ci, deseori, a implica varietatea lor exterioară.

S-a văzut pe ce căi urmărea Descartes obținerea unei astfel de unități lăuntrice. Știința sa universală, care părea a fi cînd o matematică foarte generală, cînd o metodă universal valabilă, cînd, în sfîrșit, o metafizică deținătoare de principii fundamentale, înfățișa, în oricare din aceste aspecte ale ei, tendința de a simplifica și reduce conținutul particular al felurilor științe, pentru a-l putea trata numai sub unele aspecte privilegiate, cum era cel al ordinii și măsurii. Științele particulare nu erau deci nesocotite, pentru ca în lipsa lor o nouă știință să se poată constitui. Ele erau doar transfigurate, în așa fel încît „universalul” din ele să devină vădit. Știința ce avea să se constituie, prin considerarea acestor elemente universale, nu era o știință alături de celelalte, ci una înaintea lor, implicată de ele în punerea și desfășurarea lor lăuntrică.

În gîndirea lui Leibniz, lucrurile se petreceau altdom. Fără să poată fi vorba, la el, cel puțin la început, de o influență directă a lui Descartes, ideea unei *scientia generalis* avea să izvorască din aceeași tendință metodică

de a pune în lumină dependența mutuală a problemelor din felurite planuri și de a determina succesiv problemele unele prin altele, cu ajutorul unor principii de valoare universală. Acest fel de comportare în fața problemelor aparține lumii moderne, spun unii comentatori<sup>1</sup>. Antichitatea se trudea să distingă cît mai mult conceptele, în timp ce gîndirea modernă unifică. Așa face Descartes atunci cînd apropie geometria de algebră, în cazul geometriei analitice; la fel, dar în cu totul alt plan, făcuse Copernic, atunci cînd unificase legislația cerescului cu cea a pămîntescului, în cadrul concepției sale astronomice; la fel, în sfîrșit, făcea oricare minte ce, în loc să deosebească problemele, căuta să afle trecerea insensibilă de la una la alta. Iar principiul continuității înfățișat de Leibniz, conchide Cassirer, nu avea să încerce altceva decît să dea expresie tendinței acesteia unificatoare a conștiinței omului modern. Preocuparea cît se poate de susținută a lui Leibniz de a determina o știință universală, nu e numai, prin urmare, cum s-a spus, un produs al armoniei leibniziene, armonie care-l împingea peste tot la concilieri și unificări<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, pp. 222–223.

<sup>2</sup> Teza lui Mahnke, *op. cit.*, p. 14, după care Leibniz n-ar căuta, cu a sa *scientia generalis*, decît să întrească silogistica aristotelică prin metoda euclidiană precum și prin simbolistica algebrică, pentru a căpăta ceva nou, o matematică universală.



putîndu-l îndruma astfel să caute armonia fundamentală a spiritului cu sine, așa cum reieșea ea din considerarea științelor particulare; ci este de asemenea un produs al universalismului epocii, universalism care, uneori mai mult decît enciclopedismul ei, pare a o caracteriza. Metode, fundamente, principii unitare metafizice — astfel de lucruri căuta epoca lui Descartes, care se prelungise pînă la a fi epoca lui Leibniz.

S-ar putea face un tablou atrăgător cu descrierea tuturor proiectelor de limbi, științe și metode universale ale enciclopediștilor și universalistilor veacului al XVII-lea. Cînd nu e prea mult temei, se află cel puțin un pronunțat pitoresc în ele, iar varietatea lor alcătuiește o notă dominantă a veacului în care au apărut. Leibniz însuși amintește de numeroase proiecte de acest soi. De pildă, în *Nouveaux Essais*<sup>1</sup>, menționează încercările metodice ale unor învățați de a reduce geometria la formele gîndirii logice; așa făcuse un oarecare Herlinus, cu încercarea sa de a reduce demonstrațiile geometriei euclidiene la silogisme și prosilogisme, în timp ce un alt geometru, Scheubelius înfățișa figurile lui Euclid fără litere, în același gînd de a arăta că aici puterea demonstrației e independentă de figuri, care nu fac decît să ușureze inteligența, nicidecum s-o determine. În altă parte,

---

<sup>1</sup> Cărtea a IV-a, cap. I.

citează pe profesorul Abdias Treu de la Altdorf, care redactase *Fizica* lui Aristotel sub forma *Elementelor lui Euclid*, „*ne soli Cartesiani de mathematica methodo gloria-rentur*“<sup>1</sup>. De altfel, în ce privește felul cum Descartes întrebuița metoda matematică, filozoful nostru avea de făcut serioase rezerve; și în același chip își manifesta părerea de rău că metoda geometriei, care era pentru el ideală, fusese prost întrebuițată de Spinoza. Cît despre antici, Leibniz obișnuia să spună: „*Il est étrange qu'on ne voit pas d'ombre de démonstration dans Platon et dans Aristote (excepté ses Analytiques premières) et dans tous les autres philosophes anciens*“<sup>2</sup>. Într-o privință, însă, Leibniz nu avea să se plîngă de inițiativa înaintașilor săi, mai ales a celor apropiați; în privința întemeierii unei limbi universale. În posibilitatea unei limbi universale chiar Descartes crezuse, și Leibniz știa de aceasta, căci s-a păstrat copia făcută de un secretar al său după scrisoarea către Mersenne a lui Descartes, unde filozoful își manifestă credința într-o astfel de limbă — credință față de care Leibniz nu are decît o rezervă de făcut, anume că nu e nevoie, întrucît limba depinde de filozofie, ca aceasta să fie desăvîrșită, cum dădea a înțelege Descartes,

<sup>1</sup> Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*, Alcan, 1901, p. 281, notă.

<sup>2</sup> *Nouveaux Essais*, Cartea a IV-a, cap. II.

ci e suficient să deținem cîteva principii adevărate.<sup>1</sup> Leibniz are de asemenea cunoștință de proiectele unora dintre cei care, avînd aceleași convingeri teoretice ca Descartes, se trudiseră să le dea o întregire practică. Unul dintre proiecte îi reținuse îndelung atenția: era cel al englezului Wilkins, pe care-l și citează. Istoricii mai menționează apoi, în afară de alte cîteva proiecte apărute în Anglia, pe cel al unui spaniol anonim, altul al unui medic, Joachim Becher, care nume­rotase cuvintele unui dicționar latin și făcea să corespundă cuvinte din alte limbi; precum și tot soiul de alte proiecte, de limbi mai mult sau mai puțin convențional constituite. Ceea ce e surprinzător însă — cel puțin după unii comentatori — e că Leibniz, care de obicei face oarecare caz de erudiția sa, nu citează prea des pe filozoful și pedagogul din Renaștere, I.A. Comenius, ale cărui idei sînt atît de apropiate totuși, în unele privințe, de ale sale. Nu numai că se regăsește la Comenius proiectul unei limbi universale, dar cadrul în care apare ea seamănă mult cu cel al lui Leibniz. Căci filozoful Renașterii are ideea unei înțelepciuni universale, a unei „pansophia“, cum o numește el, care să unifice toate cunoștințele; iar ca mijloc pentru răspîndirea pansophiei, el închipuie o

---

<sup>1</sup> Couturat, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Alcan, 1903, p. 27.

limbă universală și academii universale, întocmai ca Leibniz. Mai mult încă: amîndoi caută să dezvolte matematic sistemul obiectiv al adevărurilor rațiunii, Comenius în a sa *ars convincendi* și Leibniz în ceea ce va numi „matematică universală“. Nu era drept atunci ca, printre precursorii lui Leibniz, să fie trecut și filozoful Renașterii?<sup>1</sup> Iar dacă la influența probabilă a acestuia asupra tînărului Leibniz se adaugă influența directă exercitată de filozoful și matematicianul Erhard Weigel, care scrie o „aritmetică a moralei“, unde reprezintă ideile morale prin figuri, precum și influența lui I.H. Bisterfeld, care i-ar fi dat chiar gîndul artei combinatorii — despre care vom vorbi îndată —, se obține tabloul nu complet, desigur, dar deocamdată îndeostulător, al preocupărilor universaliste ce dominau epoca în care se ivește Leibniz.

S-ar părea, prin urmare, că Leibniz este înainte de toate un om al timpului. Și într-adevăr, solidaritatea sa cu veacul se dovedește sub toate raporturile neîndoielnică. De aici abia începe adîncimea perspectivei sale filozofice, de la considerarea înțelesului pe care-l capătă în gîndirea sa toate acele tendințe ce, obișnuit și nu fără temei, după cît

---

<sup>1</sup> Apropierea de mai sus dintre Comenius și Leibniz e susținută de Bruno Tillmann în *Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen*, Bonn, 1912, pp. 8 ș. urm.

am văzut, sînt trecute pe seama timpului în care trăiește filozoful. Iată de pildă proiectele de limbă universală. Leibniz face degrabă constatarea, cu privire la ele, că sînt, în marea lor majoritate, convenționale; el se gîndește atunci la crearea unei limbi care să aibă un temei logic, prin analiza și descompunerea conceptelor. Iar ideea acestui „alfabet ideografic“, cum a fost numit, îl va duce pe filozof la cea de „caracteristică reală“, unde să traducă prin caractere potrivite alcătuirea și relațiile conceptelor. Limba căutată nu ar fi avut astfel numai o folosință practică, ci chiar una științifică.<sup>1</sup> Dar odată ajuns aici, problema filozofică se lărgea. Pentru a exprima toate conceptele și relațiile lor, se presupunea că ele puteau fi reduse la cîteva tipuri fundamentale; ceea ce însemna, pe planul cunoașterii, că toate adevărurile ar putea fi deduse dintr-un număr restrîns de adevăruri simple, reductibile și ele la cîteva idei primitive. Ce este alfabetul pentru cuvinte ar fi fost limba aceea universală pentru gîndiri. De aceea Leibniz o și numește un alfabet al gîndirilor omenești. Cîtă depărtare de aici pînă la ideea unei limbi universale, întemeiată pe numerotarea cuvintelor unui dicționar latin!

Ideile cu privire la aflarea elementelor fundamentale în gîndirea omenească sînt

---

<sup>1</sup> Couturat, *La Logique de Leibniz*, pp. 54, 60 și 75.

prin urmare expresia ecoului pe care l-au avut, în gândirea atît de originală a lui Leibniz, problemele timpului. De altfel ele nu se nasc dintr-odată în mintea filozofului. Stăruie însă pînă la capătul vieții sale și apar devreme, în prima lucrare, chiar, a lui Leibniz, intitulată *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), scrisă la vîrsta de 19 ani. În exordiul acestei lucrări, mai ales, sînt înfățișate cîteva principii dintre cele mai semnificative pentru universalismul, așa cum îl înțelegem aici, al lui Leibniz.

Ideea călăuzitoare, în *Dissertatio de arte combinatoria* este că numărul reprezintă ceva cît se poate de universal, aplicabil peste întreaga materie a metafizicii. Leibniz spune: „*Falso autem scholastici credidere numerum ex sola divisione continui oriri, nec ad incorporea applicari posse*“. Prin urmare, după filozoful nostru, numărul se aplică chiar la lucrurile corporale.<sup>1</sup> Iar de aici reiese că întrebuintarea lui e mult mai largă decît se obișnuiește, restrîngerea la aritmetică nefiind cu nimic justificată. El ar reveni mai degrabă științei generale a principiilor, metafizicii: „*Cum igitur numerus sit quiddam universalissimum, merito ad Metaphysicam pertinet*“.

---

<sup>1</sup> Leibniz admite aceasta dintr-un considerent special. Căci adaugă: „*Est enim numerus quasi figura quaedam incorporea, orta ex unione entium quorumcunque*, v. g. *Dei, Angeli, Hominis, Motus qui simul sunt quatuor*“ (ed. Erdmann, p. 8).

Și Leibniz adaugă aici un lucru cît se poate de prețios pentru expunerea noastră „*si Metaphysicam accipias pro doctrina eorum quae omni entium generi sunt communia*“. Metafizica este deci, pentru el, știința elementelor comune din rîndul tuturor soiurilor de entități. Ea nu e atît o știință de principii, cît una de fundamente; nu se adaugă nici nu depășește celelalte științe, ci doar le cuprinde, prin universalul pe care-l descoperă în ele. Universalismul își găsește de la început expresie în gîndirea lui Leibniz, chiar dacă nu sub forma disciplinei pe care va căuta s-o întemeieze mai târziu, ci sub forma metafizicii mai mult sau mai puțin tradiționale. Dar încă de pe acum nu metafizica e singura reprezentantă a acestui mod de a fundamenta științele: matematica însăși nu e altceva decît știința cantității aflate în discipline felurite, deci tot un fel de știință fundamentală a lor, o matematică universală, în înțelesul restrîns (știință a cantității, nu și a ordinii și măsurii) pe care-l căpăta pentru început la Descartes. Iată și cuvintele lui Leibniz: „*Mathesis enim (ut nunc nomen illud accipitur) accurate loquendo non est una disciplina, sed ex variis disciplinis decerptae particulae quantitatem subjecti in unaquaque tractantes, quae in unum propter cognationem merito coaluerunt*“<sup>1</sup>. Negreșit, te-ai aștepta aici ca autorul să întreprindă

---

<sup>1</sup> Ed. Erdmann, p. 8.

o confruntare a conceptelor de metafizică și de matematică, întrucît, din felul cum ne-au fost ele înfățișate mai sus, ar reieși că matematica nu e decît o metafizică a cantității. Dar Leibniz nu întîrzie asupra unor subtilități, ce desigur pe vremea aceea ar fi luat o întorsătură scolastică, și trece la problemele propriu-zise ale lucrării sale.

Cu astfel de principii, spiritul lucrării e limpede dintru început. Ceea ce va presupune peste tot *De arte combinatoria* vor fi elementele fundamentale. Ea se va înfățișa pînă la urmă ca o logică a invenției, după cum arată cel mai autorizat comentator al ei<sup>1</sup>. Dar invenția nu este decît o metodă, și orice metodă trebuie să opereze pe un material dat: iar principiile de la începutul *Disertației* arată unde e de căutat un astfel de material. În ce privește invenția propriu-zisă, ea se întemeiază pe un principiu cît se poate de curent astăzi, dar nu chiar atît de vechi pe vremea lui Leibniz, principiul combinărilor. Într-adevăr, problema fundamentală a logicii inventive — cel puțin după Couturat — era: fiind dat un subiect, să se afle toate predicatele cu putință; fiind dat dimpotrivă un predicat să se afle toate subiectele cu putință.<sup>2</sup> Întrucît propoziția în genere era socotită o combinație de subiect și predicat,

---

<sup>1</sup> Couturat, *op. cit.*, pp. 35 ș. urm.

<sup>2</sup> *De arte combinatoria*, ed. Erdmann, p. 55.



problema revenea la una din combinaări, în felul acesta realizându-se toate cazurile cu putință. Leibniz nu uita aici să-și amintească de înaintașii săi în această materie, mai ales de Raimundus Lullus, cu a sa *Ars magna*, unde se înfățișa un tablou de categorii în șase secțiuni, fiecare cu cîte nouă categorii.<sup>1</sup> Și apoi, așezînd aceste categorii pe șase cercuri concentrice, se obțineau combinaările între ele, făcînd să se învîrtească cercurile pe rînd. Însă unei astfel de metode empirice de a realiza toate combinaările cu putință, Leibniz îi substituie o adevărată metodă matematică, și ajunge să creeze — sau să perfecționeze, spun unii, dacă nu chiar să creeze dintru început — arta combinatorie, care și astăzi constituie un capitol însemnat al algebrei. Cu arta combinarilor, totuși, logica invenției nu-și afla decît instrumentul de lucru, iar pentru ca să opereze cu un astfel de instrument ea trebuia, după cum am mai arătat, să fie stăpînă pe un material propriu, în speță pe o serie de concepte simple, de categorii, ca la Lullus, prin combinația cărora să se poată reface și întregi lista adevărurilor. Iată de ce Leibniz se ridică la ideea unei analize care să dezvăluie acest material simplu și fundamental. „*Analysis, hoc est, datus quicunque terminus resolvatur in partes formales, seu*

---

<sup>1</sup> Couturat, *op. cit.*, p. 541.

*ponatur eius definitio; partes autem hae iterum in partes, seu terminorum definitionis definitio, usque ad partes simplices, seu terminos indefinibiles.*<sup>1</sup> Care sînt acum rezultatele unde poate duce o astfel de logică a invenției, întărită cu instrumentul ei, arta combinatorie? Leibniz dă pe larg exemple din logică și, pînă la un punct, și din matematici, deși nu e încă stăpîn pe materia aceasta. (După cum se știe, abia în răstimpul șederii sale la Paris, între 1672–1676, adîncește matematicile.) O încercare de definire a conceptelor elementare de geometrie<sup>2</sup> dovedește însă cît de nesigure sînt începuturile gîndirii lui Leibniz, al căror merit stă, după toți comentatorii, mai degrabă în principiile pe care le pun în joc decît în rezultatele ce le prilejuiesc. O singură consecință practică a lor merită, poate, o subliniere specială; cea a unei limbi universale la care o astfel de logică ar duce. Dacă termenii primi ar fi cercetați și înfățișați cum trebuie, spune Leibniz, atunci „*scriptura haec universalis aequae erit facilis quam communis, et quae possit sine omni lexico legi, simulque imbibetur omnium rerum fundamentalis cognitio*“<sup>3</sup>. Limba universală e de la început solidară, în gîndirea lui

<sup>1</sup> *De arte combinatoria*, ed. Erdmann, p. 64.

<sup>2</sup> Ed. Erdmann, p. 88, și Couturat, *op. cit.*, p. 544.

<sup>3</sup> Ed. Erdmann, p. 90.

Leibniz, cu acea știință a temeiurilor ce va fi mai târziu, la el, știința universală.

*Dissertatio de arte combinatoria* rămîne astfel adevărata introducere în gîndirea filozofului. Dacă este ceva mai greu, poate, s-o legi de metafizica sa de mai târziu — deși unii comentatori încearcă și aceasta —, ești dimpotrivă dator s-o consideri în cadrul logicii sale de totdeauna. Autorul ei e drept că nu era mulțumit cu opera sa de tinerețe; în manuscrisele sale se găsesc două planuri pentru o nouă *De arte combinatoria*, iar prin 1680 se pare chiar că hotărîrea sa luase o formă mai precisă, gîndul său fiind de a înfățișa, în cadrul ei, noua sa concepție despre matematici<sup>1</sup>; de asemenea în *Nouveaux Essais* își manifestă indignarea că *De arte combinatoria*, „*quoi qu'il y ait des pensées de quelque conséquence, que j'approuve encore*“, a fost publicată din nou, fără știrea sa, și fără măcar să se menționeze că este ediția a II-a. În principiile ei mari, însă, și cu toată ignoranța în ale matematicilor, ignoranță pe care autorul o va sublinia singur mai târziu, lucrarea din 1666 nu contrazice gîndirea sa, și de aceea el o și amintește deseori, făcînd negreșit rezervele cuvenite<sup>2</sup>. Sînt cîteva direcții de gîndire pe care Leibniz le păstrează din lucrarea sa

<sup>1</sup> Couturat, *op. cit.*, pp. 49, notă, și 298.

<sup>2</sup> Într-un opuscul intitulat *Historia et commendatio linguae charactericae universalis quae simul sit ars inveniendi et iudicandi* (ed. Erdmann, pp. 162–164), filozoful

de tinerețe, iar ele nu pot fi trecute cu vederea. Couturat le rezumă astfel: ideea de a reduce toate conceptele la altele simple; cea de a da un semn sau nume acestora; în sfârșit, ideea de a le „combina“, spre a atinge o adevărată artă a invenției. Toate aceste idei, dintre care primele două pot fi cuprinse sub proiectul de a determina un alfabet al gândirilor omenești, s-au incrustat, sub diverse titluri, în evoluția filozofiei leibniziene, în așa fel încât le putem găsi și identifica ușor sub aspecte cât de variate. Când publică operele filozofice ale lui Leibniz, cercetătorul german J.E. Erdmann adună mai multe fragmente risipite, privitoare toate la un același proiect de știință universală, și poate spune despre ele: „*Quae descriptiones maxima ex parte ad illam pertinent scientiam quam Leibnitiis modo mathesis universalem, modo scientiam generalem, modo calculum ratiocinatorium appellavit, de qua iuvenis iam somniaverat quamque senex*

---

istorisește cum a ajuns de tânăr la ideea unui alfabet al gândirilor omenești, și apoi spune: „*Itaque scripsi Dissertationem de arte combinatoria, quae libelli forma publicata est anno 1666, in qua mirabile hoc inventum publice proposui. Est quidem ea Dissertatio, qualis scribi potuit a iuvene, nunc primum e schola prodeunte et nullis adhuc scientiis realibus imbuta (neque enim illis in locis mathematica excolebantur et si Parisiis exegissem pueritiam, quemadmodum Pascalius, forte maturius ipsas scientias auxissem) duas tamen ab caussas eam Dissertationem scripsisse non poenitet; primum quod mirifice placuit multis ingeniosissimis viris, deinde quod iam tunc indicium aliquod orbi fecerim inventi mei, ne nunc primum talia videar comminisci.*

*curare non desiit*<sup>1</sup>. Cu o asemenea îndrumare hotărâtă și persistentă către universalism — așa cum îl înțelegem aici —, Leibniz nu se asigură numai împotriva primejdiilor la care l-ar fi putut expune enciclopedismul său atît de accentuat; el se rînduia totodată în tradiția cea mare a filozofiei, tradiție care urca pînă la universalismul antichității și se încheia, pentru Leibniz, în universalismul lui Descartes.

Atitudinea lui Leibniz față de filozofia carteziană este totuși, în unele puncte cel puțin, curioasă. Dacă pe vremea cînd scrie *De arte combinatoria* nu se poate spune că avea o cunoaștere adîncită și directă a înaintașului său, cunoaștere care să-i arate cît de mult se apropie, în unele puncte, de doctrina acestuia, în schimb după șederea sa la Paris între 1672 și 1676 argumentul ignoranței nu se mai poate susține cîtuși de puțin. Și cu toate acestea Leibniz întreprinde asupra-i o critică destul de aspră, chiar într-o materie unde cei doi filozofi par mai apropiați unul de altul, în materia metodei. Observațiile pe care le găsește el necesare cu privire la metoda lui Descartes se nasc desigur timpuriu în mintea filozofului, dar sînt formulate cît se poate de caracteristic într-o scrisoare de maturitate a sa, anume din 1693<sup>2</sup>: „*Je suis sûr*“,

<sup>1</sup> *Ibid.*, „*Praefatio*“, p. IX.

<sup>2</sup> *Extrait d'une lettre à Mr. l'abbé Nicaise sur la philosophie de Mr. Descartes*, ed. Erdmann, p. 120.

spune acolo Leibniz, „*que si Mr. Descartes avoit vécu plus long-temps, il nous auroit donné une infinité de choses importantes. Ce qui fait voir, ou que c'étoit plutôt son génie que sa méthode, ou bien qu'il n'a pas publié sa méthode. En effet je me souviens d'avoir lu dans une de ses lettres qu'il a voulu seulement écrire un discours de sa méthode et en donner des échantillons; mais que son intention n'a pas été de la publier. Ainsi les Cartésiens qui croient avoir la méthode de leur maître, se trompent bien fort*“. Pînă aici observația aceasta privește, mai mult decît pe Descartes, pe cartezieni, împotriva cărora Leibniz se ridică cu cea mai mare hotărîre. Spiritul lor de sectă îl indispune, și nu o dată condamnă prejudecățile de care îi vede stăpîniți. Te-ai aștepta, pe temeiul alineatului de mai sus, ca Descartes însuși să capete o reabilitare, prin opoziție cu școala sa, care-și închipuie numai că deține metoda maestrului. Dar Leibniz se grăbește să adauge: „*Cependant je m'imagine que cette méthode n'étoit pas aussi parfaite qu'on tâche de le faire croire. Je la juge par sa Géométrie*“. Iată deci că și maestrul e contestat, și încă într-un punct unde nimeni nu l-ar fi bănuit vulnerabil, în geometria sa analitică, înfățișată de el ca o ilustrare a noii metode. Dar această geometrie analitică nu e defel desăvîrșită, după cum arătase Leibniz în nenumărate alte locuri, iar insuficiența ei trădează o insuficiență

a metodei însăși. Trebuie, spune el, „*une analyse toute différente de la sienne, dont j'ai donné moi-même des échantillons*“. Negreșit că filozoful se gîndește aici la calculul său infinitesimal, care se dovedise mult mai rodnic decît analitica lui Descartes. Dar observațiile lui Leibniz nu se opresc aici. El mustră pe înaintașul său de faptul că n-a pătruns bine pe Kepler, că nu știe destulă chimie, că metafizica sa are paralogisme, iar fizica sa nu e întotdeauna exactă. Iar concluzia acestui rechizitoriu este: „*En un mot j'estime infiniment Mr. Descartes; mais bien souvent il ne m'est pas permis de le suivre*“.

Comentatorii lui Leibniz arată totuși că el își urmează înaintașul ceva mai des decît își închipuie. Într-o interesantă schiță istorică, pe care H. Cohen o face ca introducere la lucrarea sa *Kants Theorie de Erfahrung*<sup>1</sup>, el arată că Leibniz pare a fi luat de la Descartes îndrumarea filozofică spre matematici, fapt care s-ar sprijini pe considerentul că primul a cercetat în manuscris, în răstimpul șederii sale la Paris, lucrarea ultimului *Regulae ad directionem ingenii*, unde îndrumarea filozofică spre matematici e cît se poate de limpede înfățișată. Nu vom enumera toți comentatorii care fac apropieri între cei doi filozofi, pe baza metodei lor. E de ajuns să spunem că pînă și Couturat, care cunoaște atît de

<sup>1</sup> La p. 36, ed. a II-a, Berlin, 1885.

bine logica lui Leibniz, afirmă undeva<sup>1</sup> că, dacă filozoful a avut în logică un precursor, el nu este Hobbes, după cum s-a susținut, ci Descartes, și tocmai prin ideea de știință universală. De altfel întotdeauna Leibniz a simțit și manifestat acest lucru, chiar când cuvintele sale păreau a spune contrariul. De pildă, într-o scrisoare din 1669, deci din tinerețe, către Thomasius<sup>2</sup>, alături de fraza „*me fateor nihil minus quam Cartesianum esse*” stă o aprobare a spiritului filozofiei carteziene, spirit în care crede pentru motivul că adoptă, ca și Bacon, Gassendi și Hobbes, principiul „*nihil explicandum in corporibus, nisi per magnitudinem, figuram et motum*”. Mai mult încă, Leibniz se miră uneori de ce anumite lucruri descoperite de el n-au fost aflate mai din vreme de către Descartes, atît de firești i se păreau ele de susținut în contextul filozofiei acestuia. Într-o schiță autobiografică despre care am mai amintit, Leibniz vorbește de chipul cum a ajuns la ideea sa, atît de prețioasă, de a determina un „alfabet al cugetărilor omenești”, și își exprimă surprinderea că cel puțin unii dintre înaintașii săi nu avuseseră aceeași preocupare. I s-ar fi părut firesc ca mulți gînditori să fi ajuns aici. „*Tres tamen viros maxime miror ad tantam rem non accessisse, Aristotelem, Ioachimium Iungium*

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 462

<sup>2</sup> *Epistola ad Iacobum Thomasium*, ed. Erdmann, p. 48.



*et Renatum Cartesium.*<sup>1</sup> Aristotel este, după filozoful nostru, cel dintîi care a scris în chip matematic dincolo de granițele matematicilor, și anume în unele capitole ale logicii sale. Prin adîncimea vederilor sale, ar fi putut ajunge la adevăratele principii. De asemenea, Joachimus Jungius, pe care îl admiră cît se poate de mult — un logician trăind puțin înainte de Descartes —, ar fi putut, spune Leibniz, ținti și el la o restaurare a științelor, dacă ar fi fost ajutat și înțeles. Dar mai ales Descartes era în stare să întreprindă așa ceva, dacă nu s-ar fi gîndit prea mult la glorie și și-ar fi urmat firul cercetărilor sale înalte. Verdictul lui Leibniz sună: „*Certe viam institit per Ideas veram et rectam et huc ducentem; sed cum ad plausum sua nimium direxisset, videtur abruptisse filum inquisitionis et contentus meditationes metaphysicas et specimina geometrica dedisse, quibus hominum oculos in se converteret*“. Nu te poți împiedica să te întrebi de ce nu ține seamă Leibniz aici, în însemnările sale, care sînt scrise în orice caz după 1676, deci după întoarcerea sa de la Paris<sup>2</sup>, de conceptul de știință universală a lui Descartes, măcar cît se desfășurase aceasta în *Regulae ad directionem ingenii*, pe care Leibniz le cunoștea.

<sup>1</sup> *Historia et commendatio linguae charactericae...*, ed. Erdmann, p. 163.

<sup>2</sup> Erdmann le situează pe la 1699–1700.

Sau îl judeca el pe Leibniz numai după operele publicate, printre care *Regulile* nu se numărau încă?

Fapt este că Leibniz va judeca pe înaintașul său cu atît mai aspru cu cît filozofiile și metodele lor vor părea că seamănă mai mult. Ceea ce îi imputa lui Descartes era că nu stăpînise adevărata metodă, „nici acea analiză generală a noțiunilor, pe care Jungius a înțeles-o mai bine decît el”<sup>1</sup>. Principiile metodei carteziene — acele principii din *Discurs* de care autorul făcea așa de mult caz — sînt inutile și nu întotdeauna semnificative. Pentru a fi aplicate ele, ar avea nevoie de o nouă metodă, iar Leibniz tocmai în căutarea acestei metode este. Despre preceptele carteziene spune chiar, undeva, un lucru plin de duh, anume: „*Et parum abest ut dicam similes praecepto Chemici nescio cuius: Sume quod debes et operare ut debes, et habebis quod optas*”<sup>2</sup>. Impresia aceasta că preceptele lui Descartes îți recomandă stăruitor să dezlegi greutățile, dar nu-ți spun și „cum” să le dezlegi — decît într-un înțeles prea nehotărît —, trebuie să se fi ivit în mintea altora. Leibniz nu-i condamnă metoda ci doar o socoate neîndestulătoare. Într-un loc se explică, chiar, asupra naturii acestei insuficiențe, și găsește că ea izvorăște din aceea că

<sup>1</sup> Couturat, *op. cit.*, p. 94.

<sup>2</sup> Couturat, p. 95, notă.

preceptele carteziene sînt reguli „psihologice“, deci subiective iar nu logice.<sup>1</sup> Observația e cît se poate de interesantă și susceptibilă, după dezvoltări, de a transfigura întreaga interpretare a filozofiei carteziene. Leibniz nu se ostenește să întreprindă așa ceva, mai ales că abia găsește răgazul de a-și formula propria sa metodă. Dar chiar făcînd aceasta numai, prilejurile nu i-ar lipsi să revină asupra metodei carteziene, ale cărei probleme sînt atît de învecinate cu ale sale. Într-un rînd mai ales, ar fi trebuit să ia atitudine față de metoda predecesorului său, anume atunci cînd încearcă să schițeze proiectul său de matematică universală — care e solidar dar nu totuna cu cel de știință universală. Deși Leibniz n-o face, e lesne de închipuit că și de astă dată vederile lui Descartes ar fi fost socotite neîndestulătoare. Căci în timp ce matematica universală carteziană — aici matematică și știință universală sînt același lucru în esență — era doar o știință generală a mărimilor, o „logistică“, adică o artă de a calcula cantitățile unele cu ajutorul altora (algebra fiind o parte a ei, logica specioasă, folosind litere și specii), Leibniz căuta o știință generală a formelor și formulelor<sup>2</sup>, o știință care să o învăluie pe cea a cantităților.

---

<sup>1</sup> Couturat, p. 202.

<sup>2</sup> Couturat, pp. 285, 288 ș. urm.

De fapt, chiar în ideea de matematică universală carteziană idealul științei cantităților era depășit, deoarece autorul căuta să determine mai degrabă ordinea și măsura decât mărimea. El făcea însă, după aceea, încercarea de a reduce totul, chiar ordinea și măsura, la mărime, anume la cea liniară, obligînd din nou metoda să se restrîngă la geometrie și algebră. De aceea ideea de formă trebuia desprinsă de cea de mărime, iar aceasta, la rîndul ei, de cea de întindere, de linie.<sup>1</sup> Luîndu-și o astfel de sarcină, Leibniz putea depăși în fapt cartezianismul; în fond însă rămînea credincios idealului de început al acestuia, ideal de fundamentare și matematizare a lumii cunoștințelor.

Între Leibniz și Descartes trebuie prin urmare subliniată cel puțin o comunitate: cea de ideal, într-o materie la amîndoi centrală, cum e metodologia.<sup>2</sup> Idealul logic al lui Leibniz se precizează devreme, pe cînd scrie *Dissertatio de arte combinatoria*, deci înainte de a avea o cunoaștere potrivită a filozofiei lui Descartes. Că totuși cercetarea atentă a gîndirii acestuia, cum rezultă din copia făcută după *Regulile* lui Descartes și găsită

---

<sup>1</sup> Cassirer, *op. cit.*; p. 124 dezvoltă punctul acesta.

<sup>2</sup> Nu vedem cum s-ar putea susține teza lui Heimsoeth (amintită de Mahnke, *op. cit.*, p. 119), cum că știința universală nu e la Leibniz, ca la Descartes, fundamentul epistemologic al „metafizicii”, ci doar un instrument formal și tehnic al tuturor științelor.

postum printre hîrtille lui Leibniz, nu-i satisface interesele, rămîne un fapt care nu poate fi contestat chiar de cei ce vor să facă din el un simplu cartezian. De aceea, nu e decît firesc să-l vedem trudit de gîndul unei noi metode, care să-l ducă, mai sigur decît cea a lui Descartes, la înfăptuirea idealului său universal. Poate ar fi trebuit să se gîndească mai des la Descartes; poate, iarăși, nu ar fi trebuit să-i aducă numai imputări, ori de cîte ori se gîndește la el. Totuși nu i se poate lua în nume de rău că nu s-a mulțumit cu învățătura înaintașului său, ci a încercat să dea o alta, mai temeinică. Este în destinul gîndirilor să vadă mai degrabă ce le desparte decît ce le apropie de altele, chiar atunci cînd e vorba de o gîndire atît de respectuoasă față de trecut și atît de doritoare de a realiza armonia sistemelor, cum e cea a lui Leibniz.

Metoda cea nouă, pe care încearcă s-o întemeieze Leibniz, nu se găsește nicăieri pe de-a-ntregul formulată, ba încă nici măcar schițată altfel decît sumar și programatic. După cum se știe foarte bine, filozoful s-a risipit în tot soiul de lucrări, proiecte și scrisori, fără să aibă răgazul de a da la iveală prea multe opere de proporții mai mari. *De arte combinatoria* este printre puținele opere filozofice de acest fel. A ținti, prin urmare, o expunere ordonată a ideilor lui Leibniz privitoare la metodă reprezintă o încercare

fără obiect. Deseori chiar, cum nu toate hîr-tiile lăsate de filozof sînt datate, ordinea cronologică însăși e cu neputință de atins, astfel încît gîndirea lui Leibniz pare a fi dominată mai degrabă de anumite constante decît de procese evolutive remarcabile. Și imprésia aceasta, deși culeasă de pe urma insuficienței cronologiei leibniziene, nu pare a fi totuși atît de inexactă: căci nu a fost stăpînit Leibniz, după cum spune Erdmann într-un pasaj citat, de idealul unei științe universale, „*de qua iuvenis iam somniaverat quamque senex curare non desiit*“.

Unitatea de gînd este motivul pentru care același editor al operelor filozofice leibniziene pune laolaltă o serie de fragmente scrise la epoci variate și găsite de el printre manuscrisele nepublicate de la Hanovra. Gîndul „*methodum philosophicam ad calculum quen-dam reducendi*“<sup>1</sup> era cel care domina. Am întîlnit așa ceva la Descartes, după cum am întîlnit același gînd și la începutul activității lui Leibniz; dacă asistăm acum la reluarea lui, e pentru că filozoful s-a văzut confirmat, în propriile sale intuiții, de studiul matematicilor<sup>2</sup>, pe care-l întreprinde nu mult după redactarea lui *De arte combinatoria*, și

<sup>1</sup> „*Praefatio*“, p. XII.

<sup>2</sup> Într-o schiță citată, Leibniz, vorbind de anumite nedumeriri ale sale din tinerețe, afirmă: „*nesciebam hoc ipsum, quod ego desiderabam, facere Geometras*“ (*Historia et commendatio...*, ed. Erdmann, p. 163).

fiindcă se simte deci în măsură să ridice metoda filozofică la rangul de operație, așa cum își propusese. O asemenea încercare implică însă, după cum am văzut încă din lucrarea sa de debut, mai multe preocupări deosebite, cu privire la care autorul devine încetul cu încetul conștient. Căci, pentru a reduce metoda filozofică la calcul, e de presupus că se poate atinge un alfabet al gândirilor omenești; dar așa ceva, arată Couturat, nu se poate concepe fără o *scientia generalis*, ajutată de o enciclopedie și de o matematică universală, aceasta din urmă avînd ca aplicații un calcul logic și unul geometric, iar toate ducînd la și sprijinindu-se pe o caracteristică și o limbă universală. De această diversitate de preocupări vom avea de ținut seamă de aici înainte, cu asigurarea însă că ea nu slujește decît la întemeierea idealului metodic de știință universală, ideal ce leagă pe Leibniz de Descartes și, mai departe, de universalismul filozofiei.

*Scientia generalis* — pe care tocmai de aceea să ne fie îngăduit s-o traducem prin știință universală — rîvnește să fie o metodă aplicabilă la toate științele, în măsura în care se pot desprinde din ele elemente comune și permanente, deci rîvnește să fie, într-un înțeles larg, o logică.<sup>1</sup> În schița de lucrare ce purta titlul *Initia scientiae generalis de nova*

---

<sup>1</sup> Couturat, p. 176.

*ratione instaurationis et augmentationis scientiarum, ita ut exiguo tempore et negotio, si modo velint homines, magna praestari possint ad felicitatis humanae incrementum*, autorul arată că o asemenea știință universală are două părți, dintre care „*prior pertinet ad instaurationem scientiarum, iudicandumque de iam inventis, ne praeiudiciis decipiamur; posterior destinatur ad augendas scientias, inveniendasque, quae nobis desunt*”<sup>1</sup>. Așadar, cele două momente ale oricărei științe universale, cel de a fundamenta spre a reclădi pe temelii solide universul științelor precum și cel de a descoperi, printr-o asemenea întreprindere sistematică, întinderi noi și prețioase pentru lumea cunoașterii, sînt cît se poate de limpede puse în lumină. Artă de a judeca și dovedi e însă solidară cu cea de a inventa, ca și la Descartes.<sup>2</sup> Deosebirea lor e mai degrabă un exercițiu de școală; în realitate, solidaritatea lor merge atît de departe încît, după cum arată Couturat, folosesc împreună atît o cale progresivă și sintetică cît și una regresivă și analitică. De aceea cercetările în jurul artei de a inventa vor sluji în egală măsură artei de a dovedi, iar caracteristica și matematica universală, unde se ajunge, vor aparține și uneia și celeilalte dintre arte.

---

<sup>1</sup> Ed. Erdmann, p. 85.

<sup>2</sup> Couturat, pp. 176 ș. urm.



Nu e mai puțin adevărat însă că accentul cade cînd pe una cînd pe cealaltă, după folosul — de a inventa ori demonstra — ce vrea să arate autorul că e de tras din cercetările sale. În acest înțeles, și numai pentru ușurința expunerii, s-ar putea susține că proiectul caracteristicii universale slujește mai degrabă ideea artei invenției, pe cînd cel al matematicii universale tinde înainte de toate să fundamenteze științele. Ele pot fi deci înfățișate deosebit, cu condiția, numai, ca despărțirea să fie provizorie, ea lăsîndu-se depășită de o înțelegere unitară a gîndirii lui Leibniz.

Că realizarea unei caracteristici potrivite, adică a unui tablou de „caractere“ care să redea cît mai exact și sugestiv momentele esențiale din gîndirea omenească, ar ușura mult, dacă nu chiar ar constitui în întregime, arta de a inventa, deci unul din principalele obiective ale metodei filozofice, iată un lucru pe care Leibniz îl afirmă cu toată hotărîrea. *„Progressus artis inventoriae rationalis pro magna parte pendet a perfectione artis characteristicae. Causa, cur non nisi in solis numeris et lineis, et rebus quae his repraesentantur, demonstrationes quaeri ab hominibus soleant, nulla alia est, quam quod characteres tractabiles notionibus respondentes extra numeros non habentur.“*<sup>1</sup> Aritmetica și geometria,

---

<sup>1</sup> *De scientia universali seu calculo philosophico*, titlu dat în ed. Erdmann, p. 82 și citatele urm.

tratînd numai despre numere și linii, au putut să propășească; de asemenea materiile *quae his repraesentantur* (despre care Leibniz nu spune ce anume sînt, nici dacă seamănă cu cele ale lui Descartes cu privire la care acesta credea că pot fi reduse la linii). Mai mult încă, algebra s-a putut constitui tot prin aflarea unui simbolism potrivit, iar geometria analitică, numită de Leibniz și de contemporanii săi *analysis speciosa*, și-a izbutit progresele ei tocmai prin aplicația noului simbolism algebric la materia geometriei. Totuși, adaugă Leibniz, „*datur alia analysis geometriae sublimior per proprios characteres, qua multo pulchrius breviusque quam per algebram praestantur, cuius .et specimina habeo*“. Nici de astă dată filozoful nu dă amănunte, dar se poate bănuși că e vorba de calculul său geometric, pe care îl vom înfățișa mai tîrziu. Deocamdată e de reținut că și această invenție se datorează introducerii unor caractere mai potrivite cîmpului mărimilor, caractere proprii, cum le numește Leibniz aici. Dar nu numai în cîmpul mărimilor poate face știința progrese, ci în oricare altă materie unde s-au prescris caracterele reale, caracterele alfabetului aceluia miraculos al gîndirii omenești, la care se gîndiseră și alții cînd vorbiseră de limba primului om, a lui Adam. Căci: „*si daretur vel lingua quaedam exacta (qualem quidam*

*Adamicam vocant) vel saltem genus scripturae vere philosophicae, qua notiones revocarentur ad Alphabetum quoddam cogitationum humanarum, omnia, quae ex datis ratione assequi, inveniri possent quodam genere calculi, perinde ac resolvuntur problemata arithmetica aut geometrica*". Principalul este, prin urmare, ca noțiunile fundamentale să fie bine inventariate și reduse la acel alfabet al gândirilor despre care autorul ne vorbise încă din lucrarea sa de tinerețe; în felul acesta poate fi descoperit tot ce e susceptibil de a fi dedus pe cale rațională dintr-un material oarecare, iar metoda prin care s-ar face o astfel de deducție ar semăna, prin strictețea și simplitatea ei, cu metodele folosite în matematici.

O astfel de haină matematică i-a făcut pe istorici să creadă că planul caracteristicii universale privește mai puțin filozofia decât matematicile. În schimb, matematicienii au socotit același plan mai degrabă de resortul metafizicii decât al matematicii, și așa se explică, spune Couturat<sup>1</sup>, faptul că nici unii nici alții nu i-au dat însemnătate. Cu toate acestea, arată comentatorul citat, însemnătatea ei în ochii lui Leibniz e covârșitoare. Cîștigul cel mare pe care-l căpătăm prin ea e că ne e îngăduit să efectuăm raționamente și demonstrații printr-un calcul analog cu cel

---

<sup>1</sup> „Praefatio“, p. VII.

aritmetic și algebric. Aritmetica și algebra nu sînt, în definitiv, decît exemple ale caracteristicii. Cît despre progresul pe care l-a dus el, Leibniz, în matematici, filozoful afirmă singur că se datorează exclusiv faptului de a fi găsit simboluri proprii pentru a înfățișa cîtimile și relațiile lor.<sup>1</sup> Aceasta înseamnă, nici mai mult nici mai puțin, că însuși calculul infinitesimal, invenția atît de renumită a lui Leibniz, nu e, după el, decît tot un exemplu al caracteristicii sale universale. Dar suprafața pe care activează aceasta e cu mult mai întinsă decît matematicile. În cîteva însemnări intitulate *De la Méthode de l'universalité*<sup>2</sup>, el spune despre caracteristica sa: „*C'est elle qui donne les paroles aux langues, les lettres aux paroles, les chiffres à l'Arithmétique, les notes à la Musique; c'est elle qui nous apprend le secret de fixer la raisonnement, et de l'obliger à laisser comme des traces visibles sur le papier, en petit volume, pour estre examiné à loisir: c'est enfin elle, qui nous fait raisonner à peu de frais, en mettant des caractères à la place des choses, pour desembarasser l'imagination*“. Nimic nu pare a scăpa de sub autoritatea acestei discipline fundamentale.

Și pentru Leibniz e firesc să fie așa. Orice raționament al minții se îndeplinește prin

---

<sup>1</sup> Couturat, p. 84.

<sup>2</sup> *Opuscles et fragments...*, p. 99.

anumite semne — „*omnis humana ratiocinatio signis quibusdam sive characteribus perficitur*“ —, și e lesne de înțeles că mintea operează cu atât mai bine cu cât semnele ce-i slujesc de instrument sînt mai perfecționate. Căci semnele, arată el<sup>1</sup>, rezumă și ajută progresul gîndirii. Fără ele, mintea s-ar încărca de tot ce a gîndit, silindu-se să aibă prezente cât mai multe din cele trecute, spre a putea determina pe cele viitoare. În fapt însă, folosind semnele, ea își ușurează sarcina și poate progresa — ceea ce de altfel arătase și Descartes, atât în *Regulae ad directionem ingenii* cât și în *Geometria* sa. Pe baza celor de mai sus, Leibniz va spune în *Nouveaux Essais*<sup>2</sup>: „*La spéciieuse en général, c'est à dire l'art des caractères, est un secours merveilleux parce qu'il décharge l'imagination*“. Și despre calculul său infinitesimal, chiar, nu găsește altceva să spună, în același loc, decît că „*la raison de l'avantage de ce nouveau calcul est encore qu'il décharge l'imagination dans les problèmes, que Mr. Descartes avoit exclus de sa Géométrie sous prétexte qu'ils menoient au mécanique le plus souvent, mais dans le fond, parce qu'ils ne convenoient pas à son calcul*“. Nu e nevoie să ținem minte actualmente tot ce am gîndit cu privire la un lucru, după cum — exemplul e al filozofului — un

<sup>1</sup> *Fundamenta calculi ratiocinatoris*, ed. Erdmann, p. 92.

<sup>2</sup> Cartea a IV-a, cap. XVII.

geometru care demonstrează ceva în legătură cu hiperbola nu e imediat dator să aibă prezente în minte toate proprietățile ei. E nevoie, în schimb, să folosim semne potrivite, spre a ne rezuma gândirea și a o putea pune oricând în mișcare, sub forma calculului către care e firesc să tindem.

Astfel de semne, ce vor fi folosite în caracteristica noastră sînt cît se poate de felurite. După ce înfățișează cîteva din ideile de mai sus, Leibniz spune ce înțelege prin semne, în schița sa, *Fundamenta calculi ratiocinatoris*: „*Signorum igitur numero comprehendo vocabula, literas, figuras chemicas, Astronomicas, Chinenses, Hieroglyphicas, notas Musicas, stenographicas, aritmeticas, algebricas aliasque omnes quibus inter cogitandum pro rebus utimur*“. Varietatea lor nu trebuie să surprindă. E firesc ca ele să oglindească natura materialului pe care îl reprezintă, de vreme ce tind să fie caractere cît mai „reale“. Ceea ce face pe Leibniz să adauge<sup>1</sup>: „*Tanto utiliora sunt signa, quanto magis notionem rei signatae exprimunt, ita ut non tantum repraesentationi, sed et ratiocinationi inservire possint*“. Raționamentul însuși este ajutat de alegerea inspirată a semnelor. Căci un semn, un simbol, nu reprezintă doar noțiunea; el o și integrează astfel într-un sistem de a calcula, într-un ansamblu operatoriu, care e

<sup>1</sup> Ed. Erdmann, p. 93.

cu atît mai rodnic cu cît și simbolurile felurite vor fi mai bine alese. E destul să ne întoarcem la Descartes — exemplul e al nostru — spre a înțelege că de alegerea simbolurilor noastre depinde calculul ce vom fi în stare să-l îndeplinim; nu se reducea metoda lui Descartes la un simplu calcul al proporțiilor, atunci cînd „linia“ era aleasă ca simbol, și, în schimb, nu producea aceeași metodă o adevărată geometrie analitică, atunci cînd simbolul era mai suplu, mai puțin geometric, o anume „notație algebrică“? Iată deci în ce rezidă marele interes, dar și serioasa greutate a constituirii unei caracteristici.

De altfel alegerea simbolurilor nu pare unica greutate în alcătuirea artei de a inventa; căci ele simbolizează ceva, și ca atare trebuie să se fi determinat în prealabil ansamblul acelor noțiuni simple ce vor avea să alcătuiască alfabetul gîndirilor omenești, pentru ca abia de aici, pe cale operatorie, să se deducă noțiunile derivate, care nu vor fi altceva decît noțiuni compuse. Leibniz crede, totuși, că determinarea alfabetului în chestiune e cu puțință. „*Mihi... manifeste apparuit omnes humanas cogitationes in paucas admodum resolvi tanquam primitivas. Quod si his characteres assignentur, posse inde formari characteres notionum derivatarum.*“<sup>1</sup> Aceasta era presupuziția ce domina *De arte combi-*

<sup>1</sup> *Fundamenta calculi ratiocinatoris*, ed. Erdmann, p. 93.

natoria, după cum s-a văzut, fiind totodată convingerea ce însoțea neconținut gândirea lui Leibniz. El era atât de înrădăcinat în universalismul său, încât putea face afirmația<sup>1</sup>: „*On peut même dire que les sciences s'abrègent en s'augmentant, qui est un paradoxe très véritable; car plus on découvre de vérités et plus on est en état d'y remarquer une suite réglée et de se faire propositions toujours plus universelles, dont les autres ne sont que des exemples ou corollaires...*” Iar dacă i s-ar fi cerut lui Leibniz inventarul noțiunilor simple, inventar fără de care o caracteristică nu avea sens să se constituie, el ar fi răspuns desigur că așa ceva nu există încă, dar poate fi dus la îndeplinire. Instrumentul îndeplinirii trebuia să fie o enciclopedie universală<sup>2</sup>, care să înfățișeze o culegere de cunoștințe omenești din toate domeniile, grupate logic după o metodă demonstrativă și începând cu cele mai simple. Cum o astfel de enciclopedie depășește puterile unui om, chiar de erudiția lui Leibniz, filozoful concepe o societate de învățați, care să lucreze sistematic la inventarierea tuturor cunoștințelor omenești. Propune chiar Societății Regale din Londra, apoi Academiei de Științe din Paris și în fine marilor principii ai epocii — unii comentatori

---

<sup>1</sup> *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer, pour finir les disputes et pour faire en peu de temps de grands progrès*, ed. Erdmann, pp. 172 ș. urm.

<sup>2</sup> Couturat, pp. 119 ș. urm.



cred că și lui Ludovic al XIV-lea — să ia asupra-le o astfel de sarcină. Că filozoful n-a reușit să determine pe nimeni la întreprinderea concepută de el n-are nici o însemnătate. El credea că întreprinderea sa e cu putință, și atît îi era de-ajuns pentru a păstra nealterat gîndul caracteristicii sale.

Dificultățile ei rămîneau atunci cele de constituire, de alegere a unor simboluri potrivite. După Couturat<sup>1</sup>, se pare că filozoful și-a dat seama de aceasta, mai ales atunci cînd, făcînd încercarea de a reprezenta ideile simple — care sînt elementele celorlalte — prin numere prime din aritmetică, iar ideile complexe prin produse de numere prime, constata că lucrul nu-i reușea pe deplin. Tot după comentatorul citat înșă, Leibniz nu renunță la reprezentarea ce-și propusese, ci încearcă (e vorba de schițe cît se poate de sumare, ce nu sînt de luat în seamă decît ca sugestii, nu și ca realizări) folosirea a tot soiul de simboluri precum sunete muzicale, semne algebrice, scheme geometrice. Chiar în *Nouveaux Essais* propune, la un moment dat, un fel de a comunica prin figuri desenate, care ar hrăni imaginația și ar înfățișa, în același timp, elementele gîndirii în universalitatea lor. De altfel convingerea lui Leibniz era că limbile au o origine comună, și că deci cuvintele noastre nu sînt inițial cu desăvîrșire arbitrare, ci se

---

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 111 ș. urm.

constituie pe baza unor raporturi dintre lucruri și sunete — materie în care dă o seamă de exemple savante, dovedind pregătire filologică. Dacă nici una din încercările acestea nu reușesc, decepțiile sale, în măsura în care se poate vorbi de ele, nu se răsfrîng niciodată asupra proiectului însuși al caracteristicii. E nevoie de muncă multă și de o neasemuită iscusință pentru a izbuti; dar nu e cu neputință a izbuti, cu atît mai mult cu cît printre disciplinele matematicii se pot număra exemple ale ei, ce nu rămîn decît să fie generalizate. Arta de a inventa devine prin urmare și ea posibilă, ba încă a dat o strălucită dovadă de rodnicie, prilejuind născocirea calculului infinitesimal. Leibniz nu a constituit-o încă. Dar, ne lasă el să credem, ea se va constitui într-o zi, și atunci metoda va deține una din cheile universalității ei.

Am cercetat pînă acum, doar unul din momentele științei universale, concepută de Leibniz ca ideal al metodei sale, anume momentul invenției. Descrierea noastră trebuie întregită prin momentul arbitrar, și doar în interesul expunerii desprins de celălalt, al fundamentării. În știința universală a lui Leibniz, disciplina care ne părea destinată cu așa ceva era matematica universală. Numai că sensul ei, în măsura în care sensul conceptelor poate fi determinat la un gînditor atît de risipit ca Leibniz, e întrucîtva deosebit de cel pe care-l căpăta la Descartes. Acolo, după

cum am arătat mai sus, matematica universală putea fi confundată fără grijă cu ideea de știință universală, amîndouă traducînd pe *mathesis universalis* în ambiguitatea ei. Știința universală carteziană, chiar dacă nu era numai una a mărimilor, ci și a ordinii și măsurii, era în fond o matematică, ridicată uneori la rangul de metodă, alteori la cel de metafizică; știința universală leibniziană (*scientia generalis*) fără a înceta să fie o matematică (*mathesis universalis*), ceea ce-i dădea toate virtuțile celei carteziene — era mai ales o logică. Între Descartes și Leibniz este această mare deosebire de sferă — și numai de sferă — a preocupărilor: pentru primul, nu numai logica aristotelică dar nici logica pură și simplă nu forma obiectul unei atenții speciale, și ea era implicată în metodologie și teoria cunoașterii; pe cînd pentru cel de-al doilea logica, în mare parte cea tradițională, alcătuia obiectul unui studiu special care determina teoria cunoașterii; și metodologia, sfîrșind, după unii comentatori, prin a da socoteală de metafizica însăși.<sup>1</sup>

Aceasta nu înseamnă că matematica universală, în măsura în care nu e știință universală, era socotită de Leibniz în afară de logică. Ea ținea tot de logică, dar era doar o parte a ei, anume știința generală a relațiilor. Leibniz, scrie Couturat în același loc unde o

<sup>1</sup> Teza lui Louis Couturat și, în egală măsură, a lui Bertrand Russell.

definește astfel<sup>1</sup>, are meritul de a vedea că există o matematică universală, căreia științele matematice particulare i se raportează în principiile lor, și că ea e o parte din logică. Sînt o seamă de relații ce aparțin nu numai matematicilor, după cum sînt o mulțime de relații ce nici nu sînt studiate de matematicile clasice. Astfel, arată Couturat, matematicile clasice nu studiază decît relațiile de egalitate, inegalitate și proporție; dar, chiar dacă n-ar fi vorba decît de relații de mărime, și încă ar trebui luate în seamă mai multe decît acestea. Teoria leibniziană a relațiilor, în schimb, nu cuprinde doar pe cele de mărime, ci multe altele. De pildă, în afară de cele de mărime, se mai întîlnesc în geometrie identitatea, incluziunea (conținător-conținut), determinația, congruența, similitudinea. Într-un fragment pe care l-am mai citat, autorul enumeră el însuși rapoartele cele noi, în chipul următor: „*Loco axiomatum et theorematum Euclidaeorum de magnitudine et proportionem inveni ego alia multo maioris momenti, ususque generalioris, de coincidentibus, congruis, similibus, determinatis, de causa et effectum, de continente et contento, de eo quod per se et per accidens fit, de generali natura substantiae, deque perfecta spontaneitate et ingenerabilitate et incorruptabilitate substantiarum, deque unione rerum*

---

<sup>1</sup> Op. cit., p. 317.

*et conspiratione substantiarum, inter se*<sup>1</sup>.  
 Trezînd cu vederea ultimele rapoarte, care par mai degrabă metafizice, și s-ar putea să fi fost numite aici de Leibniz doar pentru a face mai făgăduitoare descoperirea sa, se poate spune că majoritatea nu sînt numai matematice. De pildă, cea dintre conținător și conținut aparține și logicii tradiționale, întrucît predicatul e conținut în subiect din punct de vedere al comprehensiunii, și invers, subiectul în predicat, din punct de vedere al extensiunii; relația revine deci, după cum arătase Leibniz încă din tinerețe, științei combinărilor. De asemenea, relațiile de identitate (coincidență), de congruență și similitudine nu sînt, în ciuda aparenței, adevăruri speciale ale geometriei, căci nu implică încă nici un element spațial sau intuitiv, ci doar teoreme ale științei generale a relațiilor și determinărilor.<sup>2</sup> De altminteri, același e cazul cu cele mai multe principii matematice. Teorema fundamentală a algebrei, spune undeva Couturat, anume că o ecuație determină în general o necunoscută și numai una, astfel încît pentru  $n$  necunoscute trebuie  $n$  ecuații independente, nu e un adevăr pur algebric, ci o propoziție generală a logicii: că trebuie atîtea date și condiții cîte necunoscute sînt

<sup>1</sup> *De scientia universalis seu calculo philosophico*, ed. Erdmann, p. 83.

<sup>2</sup> Couturat, pp. 305 și 316.

de determinat. Ceea ce înseamnă că trebuie prevăzută, alături de matematicile speciale, o matematică mai generală, dacă nu chiar o adevărată logică, în chip de știință a formelor și a relațiilor cu puțință. Iar că o astfel de știință „fundamentează”, e aproape de prisos s-o mai amintim.

Dintre toate relațiile menționate, una mai ales avea să preocupe pe Leibniz: cea de similitudine. Considerarea similitudinii trebuie să fie, după Leibniz, la fel de generală și fundamentală ca cea a egalității, și aparține, ca și aceasta, matematicii universale. Într-adevăr, matematica nu este altceva decît o logică a imaginației. „*Mathesis universalis, tradere debet Methodum aliquid exacte determinandi per ea quae sub imaginationem cadunt, sive ut ita dicam Logica imaginationis. Itaque hinc excluduntur Metaphysica circa res pure intelligibiles, ut cogitationem, actionem. Excluditur et Mathesis specialis circa Numeros, Situm, Motum.*”<sup>1</sup> Imaginația însă are ca obiecte cantitatea și calitatea sau, respectiv, mărimea și forma; pe baza celei dintîi lucrurile sînt egale sau inegale, în timp ce pe baza celei de-a doua sînt asemănătoare sau neasemănătoare. De altfel, geometria obișnuită chiar cercetează deseori aceste relații de similitudine, ceea ce dovedește cît de fundamentale

---

<sup>1</sup> *Opuscles et fragments...*, p. 348, și comentariul din Couturat, p. 291.

sînt ele. Iată și alineatul care-l continuă pe cel precedent: „*Imaginatio generaliter circa duo versatur, Qualitatem et Quantitatem, sive magnitudinem et formam; secundum quae res dicuntur similes aut dissimiles, aequales aut inaequales. Et vero similitudinis considerationem pertinere ad Mathesin generalem non minus quam aequalitatis, ex eo patet quod Mathesis specialis, qualis est Geometria, saepe investigat figurarum similitudines*“. De unde nu trebuie să înțelegem că Leibniz acorda însemnătate similitudinii în măsura în care ea constituie un capitol prețios din geometrie, ci în măsura, mai generală, în care ea reprezintă raporturile de formă, de calitate, purtînd intelectul către considerarea tuturor algebrelor — ca științe ale formei — cu putință.

Însemnătatea pe care o lua forma pentru Leibniz reiese, în ce privește matematica universală, și dintr-o schiță unde se dau capitolele unei lucrări ce ar fi trebuit să trateze despre *scientia generalis*. Printre punctele enumerate sînt: 13. *De combinatione speciali, seu scientia formarum, sive qualitatum in genere sive de simili et dissimili. De characteristicis*; 14. *De analysi speciali seu scientia quantitatum in genere, seu de magno et parvo*; 15. *De Mathesi generali ex duabus praecedentibus composita*.<sup>1</sup> Matematica universală

---

<sup>1</sup> *Synopsis libri, cui titulus erit: scientia nova generalis pro instauratione et augmentis scientiarum ad publicam felicitatem*, ed. Erdmann, p. 97.

este prin urmare o *scientia formarum*, la fel cum e *scientia quantitatum*. De altfel, însemnătatea formei, pentru Leibniz, se vede mai bine decît oriunde din interesul său pentru formalismul logicii. După el, cele mai multe greșeli pe care le săvîrșim nu sînt în materia silogismelor noastre, ci în formă. Nu numai logica aristotelică este astfel menținută, dar se tinde pînă la un punct la reînvierea tuturor subtilităților logice pe care le desfășurase cu atîta stăruință scolastica. Iar rezultatul acestor preocupări formaliste, în planul matematicii universale, ca și în planul mai larg al logicii, avea să fie pe de o parte un calcul logic, pe de altă parte unul geometric, amîndouă ca ilustrații a ceea ce ar putea fi o știință pură a formelor și relațiilor.

Calculul logic<sup>1</sup> se întemeiază pe teoria includerii (unui concept.în altul) în toate încercările, în epoci variate, pe care le-a făcut Leibniz spre a-l întemeia. Fără să reușească nici de astă dată să ducă la îndeplinire proiectul, filozoful întrevește totuși adevăratele principii ale acestei logici, numită azi algoritmică, și e aproape de a o formula. Are ideea tuturor operațiilor logice, și găsește adevăratul fel de a simboliza algebric cele patru poziții clasice (universal-afirmativă etc.). Dacă nu reușește să constituie definitiv calculul

---

<sup>1</sup> Atît despre unul cît și despre celălalt calcul nu sîntem în măsură să vorbim decît după Couturat.



căutat, spune comentatorul, e fiindcă stă încă prea mult sub dominația logicii clasice. În ce privește calculul geometric, acesta se naște din ideea de a reprezenta geometria de-a dreptul, fără intermediul numerelor; cu alte cuvinte, de a reprezenta locul, situația unui punct geometric, fără a recurge la figuri și mărimi. Geometria analitică exprimă faptul geometric printr-un ocol; traduce relațiile de situație în relații de mărime<sup>1</sup>; nu definește o figură prin relațiile ei lăuntrice ci prin raport cu un sistem de coordonate arbitrare; în sfârșit, nu se întemeiază pe axiome cu adevărat prime, căci face încă apel la intuiție și imaginație, de unde rezultă că geometria analitică depinde tot de cea sintetică, încheie Couturat. Leibniz ajunge astfel să caute o *analysis situs*, analiză care ar face ca geometria să nu fie numai un *calculus magnitudinum*, ci și unul *situum*. Căci un adevărat calcul geometric nu trebuie să țină seamă numai de egalitate (mărime) ci și de similitudine (formă). Teoria similitudinii este așadar temeiul adevăratei analize a situației.<sup>2</sup>

Am revenit la ideea similitudinii și, în genere, la problema formelor în matematica universală. E de prisos să stăruim asupra faptului că filozoful nu a reușit în calculul său geometric, după cum nu reușise în cel

<sup>1</sup> Couturat, pp. 399 ș. urm.

<sup>2</sup> Couturat, p. 411.

logic. Ne-a interesat numai, în menționarea acestor proiecte, verificarea puterii cu care credea Leibniz în virtuțile matematicii universale, așa cum o definise și concepute el. Ea este, lucrul apare limpede, o știință de fundamentare. După cum posibilul fundamentează, cuprinde, dă socoteală de actual; după cum, mai departe, algebra generalizează aritmetica, tot așa matematica universală generalizează, cuprinde și dă socoteală de cunoștințele noastre logice și matematice. Știință a relațiilor și a formelor cu putință, ea precede logic întemeierea celorlalte discipline, în care totdeauna e implicată. Între ea și disciplinele subordonate, inclusiv algebra, e o distanță ce poate fi comparată cu cea dintre algebra însăși a lui Viète și Descartes față de matematica celor vechi. E chiar afirmația lui Leibniz: „*Haec elementa Matheseos universalis multo plus differunt a Speciosa hactenus cognita, quam ipsa Speciosa Vietae aut Cartesii differt a Symbolica veterum*”<sup>1</sup>. A determina granițele și virtuțile unei astfel de științe e printre cele dintâi îndatoriri ale unui cercetător ce vrea să descopere temeiurile cunoștințelor omenești.

De unde rezultă că aceste temeuri trebuie căutate numai în matematica universală, așa cum pare a o fi conceput Leibniz. Dacă am înfățișat-o deosebit de caracteristică, e, după

<sup>1</sup> *Opuscles et fragments*, p. 348.

cum am spus, spre a indica accentele pe care le pune filozoful pe știința sa universală, ce e cînd o artă de a inventa, cînd una de a fundamenta. Acum însă e momentul să reunim elementele expunerii noastre, spre a menționa că nu numai matematica universală fundamentează ci și caracteristica. Și într-adevăr, matematica nu dădea decît temeuri formale pentru cunoștințele noastre, adică relații și contururi; temeurile materiale trebuie căutate în altă parte, și ele nu vor consta în altceva decît în alfabetul acela al gîndirilor omenești, alfabet la care se ridică tocmai știința caracteristicii. Iar cu matematica se întîmplă ceva asemănător; ea nu fundamentează numai, ci și inventează; căci la ce ar folosi, altfel, atît calculul geometric cît și cel logic, dacă nu în a determina, prin știința combinărilor, pe care desigur ar fi trebuit s-o folosească amîndouă, sau prin alte metode mai proprii, formele noi ce le pot lua cunoștințele noastre, precum și relațiile dintre forme?

Metoda lui Leibniz se diversifică prin urmare, dar nu-și pierde unitatea lăuntrică. De aceea am preferat să păstrăm denumirea de știință universală pentru idealul cel mai general al acestei metode, și să facem din caracteristica și matematica universală momentele principale ale unei astfel de științe. Descrierea ei însă nu se lasă încheiată doar

prin analizarea celor două momente. Știința universală, și prin ea metoda leibniziană, posedă încă în arsenalul lor anumite principii, a căror punere în lumină nu poate întârzia.

Încercasem a dovedi, ceva mai sus, că metoda lui Leibniz se aseamănă cu a lui Descartes în idealurile lor. Asemănarea însă merge uneori chiar mai departe decât atât, ea ajungând pînă la cea a preceptelor și indicațiilor de lucru. Anumite fragmente din scrierile lui Leibniz sînt, în acest sens, mai carteziene decât ai avea dreptul să te aștepți. Așa e fragmentul din tinerețe intitulat *De vita beata*<sup>1</sup>, unde ești gata să te întrebi dacă nu e vorba cumva de niște extrase din lucrările lui Descartes, extrase de soiul cărora Leibniz făcea destul de adesea din operele înaintașilor săi. Un alt fragment, care apropie foarte mult metoda lui Leibniz de a lui Descartes, e cel intitulat *De la sagesse*<sup>2</sup>. Aici filozoful înfățișează ce anume trebuie să se înțeleagă prin analiză, ea însemnînd să ții seamă de fiecare condiție sau *réquisit* ce ne ajută să deosebim un lucru de altul, precum și să considerăm cu băgare de seamă „*tous les réquisits de chaque réquisit*”; cînd însă am ajuns la anumite „*natures, qu'on n'entend que par elles-mêmes*”, atunci cunoștința lucrului e desăvîrșită. Naturile

---

<sup>1</sup> Ed. Erdmann, pp. 71 ș. urm., mai ales cap. „*De sapientia*”.

<sup>2</sup> Ed. Erdmann, pp. 674 ș. urm.

simple din *Regulile* lui Descartes, cât și metodele sale de a simplifica chestiunile nedeterminate, nu aveau altă înfățișare.

Totuși chiar aici, în ultimul exemplu, unde par atît de învecinate, gîndirile celor doi filosofi se deosebesc. Leibniz e conștient de greutatea unei analize astfel concepute, și de aceea adaugă următoarea observație: „*Il este très difficile de venir à bout de l'analyse des choses, mais il n'est pas si difficile d'achever l'analyse des vérités dont on a besoin. Parce que l'analyse d'une vérité est achevée quand on en a trouvé la démonstration, et il n'est pas toujours nécessaire d'achever l'analyse du sujet ou prédicat pour trouver la démonstration de la proposition*“. Iată un lucru, care, dacă nu ne înșelăm, nu s-a ivit în mintea lui Descartes. Acesta, după cum am mai amintit, nu era logician și nu deosebea deci o analiză a judecăților de una a conceptelor; ținta sa finală era atingerea unei „naturi simple“, care nu pare a fi la el decît de esență conceptuală. Cu Leibniz lucrurile se schimbă. După el, predicatul trebuie să intre ca factor în subiect — aceasta e o presuposiție veche, încă de la *De arte combinatoria* —, iar dacă dovedești o asemenea includere, ai căpătat adevărul propoziției, fără a fi nevoie să duci la nesfîrșit analiza subiectului sau a predicatului.<sup>1</sup> Deci, conchide Couturat, comentînd pasajul

---

<sup>1</sup> Couturat, *Comentariu*, pp. 183 ș. urm.

acesta, analiza se aplică atît noţiunilor cît şi propoziţiilor; analiza ideilor constînd în definiţie (care trebuie să exprime natura lor proprie), cea a adevărurilor în demonstraţie (prin care se arată includerea predicatului în subiect). Ceea ce îl face pe Leibniz, după acelaşi comentator, să propună o înlocuire a celebrelor precepte carteziane prin „*n'admettre aucun mot sans définition, et aucune proposition sans démonstration*“. Negreşit că ar fi de mare folos să se izbutească o analiză completă a noţiunilor: cum altfel s-ar putea atinge alfabetul gîndirilor omeneşti, fără de care ştiinţa universală ar rămîne o simplă ştiinţă a formalului? Dar o astfel de analiză nu e imediat necesară, cum credea Descartes, pentru progresul ştiinţelor, la fel cum geometria poate foarte bine să se constituie fără să dea perfectă socoteală de toate axiomele ei, ci doar reducîndu-le la un număr cît mai mic.

Dar progresul faţă de Descartes e mai evident într-un alt punct al metodei: în adoptarea principiilor care să călăuzească orice fel de cercetare ştiinţifică. Leibniz foloseşte, după cum afirmă singur în nenumărate rînduri, două principii: „1. *falsum esse quod implicat contradictionem*; 2. *omnis veritatis (quae immediata sive identica non est) reddi posse rationem*“<sup>1</sup>. Primul principiu este cel bine cunoscut al identităţii (sau al contra-

---

<sup>1</sup> Ed. Erdmann, p. 83.

dicției, ceea ce pentru Leibniz e totuna) și domină adevărurile necesare; cel de-al doilea e celebrul său principiu al rațiunii suficiente, de care avea să se mîndrească așa de mult, mai ales în polemica sa cu Clarke, și care își are rostul în lumea adevărurilor contingente, unde arată că nimic nu se ivește fără temei. Dacă primul principiu ar putea fi, pînă la un punct, al lui Descartes — al unui Descartes ce ar nutri mai mult interes pentru logică în sine —, cel de-al doilea îi aparține în propriu lui Leibniz. Datorită lui se gîndește filozoful la constituirea unei logici a probabilității, care să fie în același timp o logică a realului. Primul principiu îi putea ajunge pentru întemeierea matematicilor; pentru a trece în schimb la fizică era nevoie de un alt principiu, și acesta e tocmai cel al rațiunii suficiente. Leibniz o spune cît se poate de limpede<sup>1</sup>: „*Le grand fondement des Mathématiques, est le principe de la contradiction, ou de l'identité... Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'Arithmétique et toute la Géométrie, c'est à dire, tous les Principes Mathématiques. Mais pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre principe... c'est le Principe de la Raison suffisante...*” Acest principiu nu este totuși străin, în esența lui, de cel al identității, ci, ca și el, vrea să reducă analitic adevărul pe care-l cercetează

---

<sup>1</sup> Ed. Erdmann, p. 748, în polemica cu Clarke.

și care e în speță un adevăr *de fait*. Deosebirea este numai că, pe cînd în adevărurile *de raison* analiza e finită, în celelalte ne-ar trebui o analiză infinită pentru a da șocoteală deplină de cel mai mic lucru contingent. Atunci recurgem la experiență, care, în cazul nostru, al oamenilor, înlocuiește analiza nesfîrșită. Ne mulțumim cu stările de fapt; ele nu ne dau decît adevăruri probabile, iar toată truda noastră va fi ca, printr-un calcul adecvat, să găsim pe cele care sînt „mai probabile”. Certitudinea pe care o avem cu privire la astfel de adevăruri, spune Leibniz, nu e metafizică, adică nu reprezintă o necesitate logică, ci una morală, în sensul că, descifrînd care e ordinea mai bună și știind despre creator că alege ordinea cea mai bună dintre cele posibile, vom afla și care sînt gradele de realitate ale fiecărei propoziții.

Teologia naturală care, după cum se vede, susține principiile metodologiei leibniziene, poate fi ocolită aici. Ne mulțumim să facem constatarea, împreună cu majoritatea comentatorilor lui Leibniz, că distanța dintre adevărurile necesare și cele contingente nu e așa de mare cum pare la prima vedere, de vreme ce și ultimele sînt analitice în fond, și că științele naturii trebuie să se constituie pe același tip deductiv și cu aceleași metode ca științele raționale.<sup>1</sup> Ba uneori cele două principii ale

---

<sup>1</sup> Couturat, p. 264.



metodei leibniziene nici nu par a se aplica în lumi diferite — lumea adevărurilor necesare sau cea a adevărurilor contingente —, ci convin amîndouă fiecareia, după cum rezultă din pasajul dat de Erdmann<sup>1</sup>: „*L'un et l'autre principe doit avoir lieu non seulement dans les vérités nécessaires, mais encore dans les contingentes.*“ Dacă afirmația aceasta contrazice altele anterioare ale filozofului, de unde ar reieși că principiul identității e valabil numai la adevărurile necesare, și cel al rațiunii suficiente numai la cele contingente — ceea ce dovedește că și asupra acestui punct Leibniz a fost șovăitor —, ea convine totuși prea bine fondului noii metode, pentru a fi înlăturată.

Unitatea de metodă nu este astfel compromisă prin introducerea celor două principii. Cît despre ceea ce am numit idealul metodei, adică proiectul unei științe universale, nici el nu e tulburat cu nimic. Dimpotrivă, exercițiul unei asemenea științe se întinde acum și asupra domeniilor pe care nu putea nădăjdui la început să le cuprindă. Atîta vreme cît nu opera decît cu cunoștințe matematice sau cu unele de tip matematic, universalitatea științei lui Leibniz nu era desăvîrșită. Matematicile obișnuite și fizica intrau în joc (deși, după cum s-a văzut dintr-un citat de mai sus, chiar fizica avea nevoie de principiul

<sup>1</sup> La p. 641.

rațiunii suficiente); dar rămîneau pe dinafară toate acele cercetări pe care azi le înglobăm sub denumirea de științe ale spiritului, și care, pentru noi ca și pentru Leibniz, sînt legate de anumite realități morale, politice sau sociale. Principiul rațiunii suficiente, și întreaga logică a probabilității ce se constituia, nu avea să privească numai realitățile fizice, dar și pe acelea de natură spirituală, Leibniz fiind printre primii ce le lua în considerație.<sup>1</sup> Nu trebuie uitat, e drept, că realitățile contingente nu erau dintru început deductive, ca cele raționale; ele deveneau deductive doar printr-o analiză infinită, și în definitiv nu puteau fi socotite ca atare decît de către un intelect divin. Știința universală omenească nu le putea cuprinde, prin urmare, „actual” în plasa ei deductivă. Dar chiar stăpînirea virtuală, pe care o căpăta asupra acestor noi întinderi ale realității, însemna o îmbogățire. E întocmai cum aritmetica s-ar ști comandînd muzicii, despre care Leibniz însuși spunea<sup>2</sup>: „*Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*”, dar nu ar izbuti să se regăsească pe deplin acolo.

Prin caracterul acesta de a aparține unui *nescientis se numerare animi*, știința universală reprezintă un concept deschis, în drept

---

<sup>1</sup> „Filozoful era îndrumat spre aceasta de cercetările sale juridice și teologice”, spune Couturat, p. 240.

<sup>2</sup> Couturat, p. 256, notă.

nu numai în fapt. El era deschis în fapt, prin aceea că nu se putea constitui decît, pe de o parte, după ducerea la bun sfîrșit a vastei enciclopedii demonstrative ce ar fi trebuit — dacă era cazul — să dezvăluie alfabetul gîndirilor omenești; și, pe de altă parte, abia după determinarea științei formelor și relațiilor, dimpreună cu diferitele calcule la care ar fi trebuit să ducă — ceea ce făcea ca preocuparea științei universale să fie tema unui întreg sobor de academii, iar nu a unui simplu învățat. El este acum deschis și în drept, prin aceea că rîvnește la o universalitate, în efortul lui analitic și deductiv, ce depășește apreciabil puterile conștiinței omenești și nu pare a fi de domeniul altui intelect decît cel divin. Dar nu spunea Leibniz despre intelectul divin că are superioritatea de a stăpîni numai cunoștințe intuitive? Atunci știința universală, care este încă rațională, analitică și deductivă, iar nu intuitivă, rămîne o știință omenească, valabilă în orice caz pentru oameni, chiar dacă nu realizabilă de ei.

Leibniz a crezut în ea. Dacă nu a avut sau nu a manifestat întotdeauna convingeri bine precizate cu privire la o astfel de știință și la componentele ei — ceea ce ne silește să nu determinăm decît cu greutate raporturile dintre știința universală (*scientia generalis*) pe de o parte și, pe de altă parte, matematica universală (*mathesis universalis*), caracteristica

universală, enciclopedia demonstrativă și limba universală, pentru a nu mai vorbi de arta combinatorie, niciodată precis incadrabilă —, el a păstrat de-a lungul vieții sale o încredere statornică în posibilitatea și misiunea ei. Spre sfârșitul vieții sale, când își dădea seama că proiectele, atîta vreme purtate cu sine, nu pot fi duse la îndeplinire, scrie totuși<sup>1</sup>: „*Si j'avois été moins distrait, ou si j'étois plus jeune, ou assisté par de jeunes gens bien disposés, j'espérerois donner une manière de Spécieuse Générale, où toutes les vérités de raison seroient réduites à une façon de calcul. Ce pourroit être en mesme temps une manière de langue ou d'Ecriture universelle, mais infiniment différente de toutes celles qu'on a projetées jusqu'ici; car les caractères et les paroles mesmes y dirigeroient la Raison*“. Leibniz se gîndise toată viața la posibilitatea de a colabora în cîmpul științei. Academiiile pe care le visa și despre ale căror planuri vorbea, în dreapta și stînga, principilor și mai marilor zilei, nu ar fi ținut altceva decît la o colaborare mai strînsă între învățații lumii. Filozoful s-ar fi mulțumit și cu mai puțin, după cum o și spune: cu înțelegerea și ajutorul pe care i l-ar fi putut da doi-trei tineri înțelegători și doritori de muncă. Dar dacă un marchiz de l'Hospital

---

<sup>1</sup> Scrisoare din 10 ian. 1714 către Remond de Montmort, ed. Erdmann, p. 701.

fusese în măsură să dezvolte vederile lui Leibniz asupra calculului infinitesimal, nici el și nici alții nu păreau acum dispuși să lucreze la proiectul cel mare de reformă a științelor. „*J'ai parlé*“, scrie filozoful la 14 martie 1714 către același corespondent<sup>1</sup>, „*de ma Spécieuse Générale, à Mr. le Marquis de l'Hospital et à d'autres; mais ils n'y ont point donné plus d'attention que si je leur avois conté un songe. Il faudroit que je l'appuyasse par quelque usage palpable, mais pour cet effet il faudroit fabriquer une partie au moins de ma Caractéristique; ce qui n'est pas aisé, surtout dans l'état où je suis, et sans la conversation de personnes qui me puissent animer et assister dans des travaux de cette nature.*“

Fără colaboratori, proiectele lui Leibniz nu puteau fi în nici un caz duse la bun sfârșit. El urmărea, după cum s-a văzut, o întreagă reformă a metodei — ca și Descartes, ca și Bacon —, constituirea unui adevărat *novum organon*<sup>2</sup>. Dacă invenția telescopului și cea a microscopului, obișnuia el singur să spună, au făcut științele să înainteze atât de mult, cu cât nu le-ar îmbogăți o astfel de metodă, sortită să mărească puterea „ochiului minții“<sup>3</sup>. Această sporire în puterile intelectului omenească Leibniz n-o aducea atât descoperind dis-

<sup>1</sup> Ed. Erdmann, p. 703.

<sup>2</sup> i.e. a unei noi „logici“, diferită de cea a lui Aristotel (n. red.).

<sup>3</sup> Ed. Erdmann, p. 84.

cipline noi și revoluționând metodele de lucru, cât „adîncind“ pe cele vechi. Bacon și Descartes disprețuiau destul de pronunțat trecutul, de ale cărui urme totuși erau atît de plini; Leibniz, mai modern decît ei în multe aspecte ale filozofiei sale, respectă în schimb trecutul. Metoda sa cea nouă era o adîncire conștientă a logicii celei vechi. Filozoful admiră mai mult decît oricine invenția silogismului, despre care spune un lucru remarcabil: „*c'est une espèce de mathématique universelle*“. Logica în genere este pentru el, atunci cînd e bine gîndită, nu numai arta de a înțemeia și dovedi, ci și cea de a inventa: „*Dass durch die Logik nichts erfunden*“, spune el în *Schreiben an Gabriel Wagner vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik*<sup>1</sup>, „*kann ich nicht allerdings zugeben; alles, was durch den Verstand erfunden, ist durch die guten Regeln der Logik erfunden, obschon solche Regeln anfangs nicht gleich ausdrücklich aufgezeichnet, oder zusammen geschrieben gewesen... Ich habe auch befunden, dass die Algebra selbst ihre Vortheile von einer viel höheren Kunst, nemlich der wahren Logik entlehne*“. În căutarea acestei logici adevărate vrea filozoful să fie. Idealul său este unificarea metodelor și propozițiilor fundamentale într-o disciplină universală, de norme careia nimeni să nu fie străin; idealul său este, așa cum l-a

<sup>1</sup> Ed. Erdmann, p. 424.

calificat el singur, de a face din sectele filozofice o comunitate la fel cu cea a matematicienilor, unde nu se deosebesc euclidieni, archimedieni și apolonieni. Spre a realiza o adevărată știință universală nu se putea cere mai mult.

Pentru o asemenea întreprindere Leibniz nu a găsit deci colaboratori printre contemporani; cu atît mai puțin putea nădăjdui să găsească printre urmași. Proiectele sale n-au preocupat niciodată prea mult spiritele, și se poate lesne observa că filozofia sa a interesat prin multe din aspectele ei, dar foarte puțin prin cel metodologic, ce se pretindea totuși central. Cauza ar putea fi nefecunditatea filozofică de care avea să dea dovadă, încetul cu încetul, știința universală. Cel puțin aceasta e teza unuia dintre comentatorii cei mai adînci ai lui Leibniz, anume Bertrand Russell<sup>1</sup>. El susține, că, în calitate de idee matematică — deci ca o algebră universală, cuprinzînd în chip de cazuri speciale logica formală, algebra obișnuită și geometria —, concepția leibniziană s-a dovedit cît se poate de folositoare; dar ca metodă pentru propășirea filozofiei, ea avea cusurul formalismului ce izvora din credința în propozițiile analitice. Leibniz, urmează Russell, căuta o metodă comodă de deducție, pe cînd problemele

<sup>1</sup> *La Philosophie de Leibniz*, Alcan, 1908, trad. franceză, p. 192.

filozofiei ar trebui să fie anterioare deducției. O idee ce poate fi definită sau o propoziție ce poate fi lămurită n-au decît un interes filozofic accesoriu. Importanța ar trebui atribuită lucrului ce nu poate fi definit și demonstrat, iar aici metoda nu mai e deductivă ci intuitivă.

Am transcris aproape literal acest pasaj pentru a-i putea alătura teza lui Couturat, care susține și el fecunditatea matematică și logică a concepției leibniziene, fără a susține nefecunditatea ei filozofică. Nu e vorba, în ce privește fecunditatea ei, de anumite invenții la care să fi dus efectiv, cum pretindea Leibniz că putea fi socotită invenția calculului infinitesimal, ci doar de cîteva invenții care s-ar putea foarte bine revendica drept leibniziene, deși în fapt s-au ivit cu totul independent de ideea unei științe universale. Așa este, după Couturat, aflarea, în secolul al XIX-lea, a unui calcul logic, sau cel puțin a unei potrivite logici simbolice, prin Boole, și cea a unei logici a relațiilor, prin De Morgan, Peirce și Schröder.<sup>1</sup> Dacă Leibniz n-a ajuns aici, motivul este, după același comentator, în acord aici cu Russell, că era prea supus logicii tradiționale — care se reducea la relația de incluziune — și nu dezvolta ideea unor relații cu mult mai felurite, ce-i apăruse adesea în minte. Iar la fel cum respectul prea mare pentru Aristotel îl stînjenea în progresele

---

<sup>1</sup> Couturat, pp. 386–387.



sale, respectul prea mare pentru Euclid, spune comentatorul<sup>1</sup>, îl împiedica să descopere teoria ansamblurilor, *analysis situs* (în sensul lui Riemann și Poincaré) precum și geometria proiectivă, care, toate, erau în prelungirea gândirii sale. Leibniz ar fi putut chiar întemeia adevărata geometrie a poziției, pe care a dat-o Staudt în secolul al XIX-lea; iar așa-numita *Ausdehnungslehre*, născocită de Grassmann în același secol reînvie, pînă la un punct, caracteristica universală, și dovedește că nu e un simplu vis, ci o „intuiție profetică“. Tot ideea caracteristicii e reînviată atunci cînd logicienii contemporani, Peano și colaboratorii săi, încearcă să fundamenteze din nou matematicile. Iar notația chimiei moderne însăși, ce este ea decît o aplicare inconștientă a aceleiași caracteristici universale?<sup>2</sup>

Apropierile de mai sus, de a căror temeinicie autoritatea lui Couturat e suficientă pentru a da socoteală, ar fi cît se poate de interesante de urmărit dacă ar fi întreprinse de cineva cu pregătire științifică. Studiarea lor e unul dintre puținele lucruri ce rămîn de făcut în legătură cu logica leibniziană, după cercetările atît de solide ale comentatorului francez. Nu ne putem opri totuși să însemnăm

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 438 ș. urm. Couturat spune aici un lucru frumos: „Nu se va ști niciodată cîte veacuri au întîrziat progresul științelor opere prea desăvîrșite și «aparent» definitive ca *Organon*-ul lui Aristotel și *Elementele* lui Euclid“.

<sup>2</sup> Couturat, p. 61, notă.

o nedumerire, pe care o ridică vederile și concluziile lui Couturat, asociate cu cele ale lui Russell. Dacă „unele“ din proiectele lui Leibniz s-au înfăptuit, înseamnă că știința universală însăși e cu putință; căci părțile ei sînt solidare unele cu altele, iar întregul trebuie să fie unitar, dacă vrem ca el să aibă sens. Știința universală nu se ivea decît tocmai pentru a unifica, fundamentînd. Deci, dacă viziunea lui Leibniz se adevărește în unele puncte, ea trebuie să fie posibilă în întregul ei, deoarece e unică. Dar Couturat nu pare întotdeauna să fie de acord că o astfel de știință e actual posibilă pînă la capăt. Cînd rezumă, la finele lucrării sale, cercetările asupra logicii lui Leibniz<sup>1</sup>, el arată că principiile sau postulatele acestei logici erau două. Întîiul, că toate ideile noastre sînt alcătuite din cîteva idei simple, ce ar putea constitui un alfabet al gîndirilor omenești; al doilea, că ideile complexe purced din cele simple printr-o combinație analoagă multiplicăției matematice. Dar, adaugă comentatorul, „numărul ideilor simple e mult mai mare decît crede Leibniz“. Atunci ce rămîne din știința universală, care se întemeia tocmai pe alcătuirea unui astfel de alfabet? Este numărul ideilor simple determinabil, deși mai mare decît crede Leibniz? Sau nu este el determinabil, și atunci chestiunea își pierde orice înțeles?

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 420.

Dintr-o astfel de dificultate s-ar putea ieși constatînd că a determina *a priori* posibilitatea sau imposibilitatea unei științe universale nu e de înfăptuit decît tocmai printr-un soi de știință universală. Căci cine ar declara numărul ideilor simple finit sau infinit, ar deține desigur principii fundamentale pentru cunoștințele omenești. E mai probabil, atunci, că posibilitatea științei universale e o chestiune de fapt — încerci practic reducerea ideilor —, și că sensul unei astfel de științe e de a fi o temă filozofică pentru spiritul omenesc, tema filozofiei însăși. Așa ne și apare ea la Leibniz, ca și în alte filozofii universaliste.

Pentru Leibniz mai mult decît pentru oricine tema filozofiei de a unifica fundamentînd trebuia să fie de actualitate. Căci filozoful, am văzut-o de la început, avea o curiozitate nesățioasă, iar primejdia enciclopedismului celui mai accentuat îl pîndea la fiecare pas. Dacă nu s-a risipit în tot soiul de cunoștințe particulare și a păstrat neconținut o conștiință filozofică de-a lungul întinderilor pe care le-a străbătut, e pentru că a fost șăpînit de ceea ce am putea numi voința unității. A nu avea o astfel de voință înseamnă, pentru el, barbarie. O nouă barbarie este în perspectivă, cu atît mai tulburătoare cu cît e produsul culturii însăși. Observațiile oamenilor își îmbogățesc numărul, cunoștințele lor sporesc și ele, dar toate nu înseamnă nimic

atîta vreme cît nu reprezintă o colaborare și un efort de convergență. „*Cette horrible masse de livres qui va toujours en augmentant!*“ exclamă el odată.<sup>1</sup> E adevărat că spusese în alt rînd: „*les sciences s'abrègent en s'augmentant*“. Dar științele nu se scurtează singure ci printr-un efort, prin metodă, prin spirit filozofic. Acolo unde un asemenea spirit nu comandă, particularul și faptele covîrșesc. Să te ferești să fii înecat de fapte, sfătuiește Leibniz. Căci „*la connoissance des faits est à peu près comme celle des rues de Londres, qui est bonne pendant qu'on y reste*“<sup>2</sup>. Iar filozoful nu voia să rămînă acolo!

Gînditorii de azi și-ar însuși cu greu această voință de unitate ce încerca pe Leibniz. Nici ei nu înțeleg să rămînă pînă la urmă printre fapte, și chiar ei schițează o salvare din primejdia barbariei. Dar felul în care înțeleg ei să depășească lumea faptelor e de cele mai multe ori prin sinteză, pe cînd Leibniz și întreaga tradiție universalistă o fac prin fundamentare. Abia dacă fenomenologia de azi, prin efortul ei de a lua „o universală conștiință de sine“, mai poate restitui ceva din idealul filozofic al lui Leibniz. De aceea și spuneam că totul l-ar atrage în cultura veacului nostru, afară poate

---

\* <sup>1</sup> *Préceptes pour avancer les sciences*, ed. Erdmann, p. 165.

<sup>2</sup> Couturat, p. 160.

de filozofie. Nu pentru că n-ar avea destul spirit filozofic. Ba pentru că, poate, are ceva mai mult decît noi.

## TRADUCEREA CITATELOR

p. 64. „la fericirea tuturor“ sau „la sporirea fericirii omenești“.

p. 65. „Dar în ce mă privește, îndrăgeam Matematicile numai pentru că în ele găseam semnele artei invenției în general. Am ajuns la Metafizică, și pot să spun că din iubire pentru ea am trecut prin toate aceste etape; căci mi-am dat seama că adevărata Metafizică nu e deloc diferită de adevărata logică, adică de arta invenției în general; căci, de fapt, Metafizica e teologie naturală; Dumnezeu însuși este izvorul binelui universal și, totodată, principiul oricărei cunoașteri.“

p. 66. „Nimic nu disprețuiesc cu ușurință în afară de Artele divinatorii, care nu sînt altceva decît pure înșelătorii.“

p. 74. „ca nu cumva doar Cartezienii să fie elogiați în ce privește metoda matematică.“

p. 74. „E ciudat că nu se vede nici urmă de demonstrație la Platon și Aristotel (cu excepția primelor sale *Analitice*), și la nici unul din toți ceilalți filozofi antici.“

p. 78. „Scolasticii însă socotesc greșit că numărul se naște numai dintr-o diviziune continuă, și că [el] nu se poate aplica la lucrurile corporale.“

p. 78. „Prin urmare, deoarece orice număr e foarte general, [el] ține, pe bună dreptate, de Metafizică.“

p. 78. notă. „Căci numărul este ca o figură incorporală, creată din unirea oricăror entități, de ex. a lui Dumnezeu, a Îngerului, a Omului, a Mișcării, care, împreună, sînt patru.“

p. 71. „dacă accepți Metafizica drept știința celor ce sînt comune oricărui fel de entitate.“

p. 79. „Căci Matematica (așa cum este acceptată acum această denumire), exact vorbind, nu e o singură disciplină, ci părți desprinse din felurite discipline, care, tratînd în fiecare aspectul cantitativ al subiectului propus, s-au unit, pe bună dreptate, datorită înrudirii, într-o singură știință.“

pp. 81-82. „Analiză, adică un termen oarecare dat să fie descompus în părțile din care e format, sau să fie stabilită delimitarea acestuia; însă aceste părți [să fie descompuse] din nou în [alte] părți, sau [să fie stabilită] o delimitare a delimitării termenilor pînă la părțile simple sau pînă la termenii nedelimitabili.“

p. 82. „această scriere universală va fi la fel de ușoară ca cea obișnuită, și ar putea fi citită fără dicționar de îndată ce va include cunoașterea fundamentală a tuturor lucrurilor.“

p. 83. „deși conține idei de oarecare importanță, pe care încă le aprob.“

p. 84, notă. „Și astfel am scris *Dissertatio de arte combinatoria*, publicată în 1666 sub forma unei cărțulii, în care am prezentat tuturor această minunată invenție. Într-adevăr, această *Dissertatio*, deși se prezintă așa

cum a putut fi scrisă de un tînăr abia ieșit de pe băncile școlii și neinstruit pînă atunci în științele reale (căci matematica nu se cultiva în acele locuri și, cu toate că m-am maturizat la Paris, ca și Pascal, doar în-tîmplarea a făcut să-mi îmbogățesc cunoștințele mai de timpuriu), totuși din două motive nu-mi pare rău că am scris această *Dissertatio*: mai întîi, pentru că a plăcut în mod deosebit multor oameni pricepuți; apoi, deoarece am prezentat lumii, încă de atunci, o altă dovadă a descoperirii mele, ca să nu pară că acum pentru prima oară scornesc astfel de lucruri.“

pp. 84-85. „Acele scrieri se referă, în cea mai mare parte, la acea știință pe care Leibniz a numit-o cînd matematică universală, cînd știință generală, cînd știința de a calcula a gînditorilor la care visase încă din tinerețe și de care nu a încetat să se preocupe nici la bătrînețe.“

p. 86. „Sînt sigur că, dacă dl Descartes ar fi trăit mai mult, ne-ar fi dăruit nesfîrșit de multe lucruri importante. Aceasta ne face să ne dăm seama că era mai curînd geniul decît metoda sa, sau mai degrabă că nu și-a publicat metoda. Într-adevăr, îmi amintesc că am citit într-una din scrisorile sale că a vrut doar să scrie un discurs despre metoda sa și să dea exemple din ea, dar că nu a intenționat s-o publice. Deci, cartezienii care cred că dețin metoda maestrului lor se înșală amarnic.“

p. 87. „Totuși, cred că această metodă nu era chiar atît de desăvîrșită cum se încearcă să se acrediteze. O judec prin prisma *Geometriei* sale.“

p. 87. „o analiză cu totul diferită de a sa, din care eu însumi am dat exemple.“

p. 87. „Într-un cuvînt, îl apreciez nespus de mult pe dl Descartes; dar deseori mi-e imposibil să-l urmez.“

p. 88. „mărturisesc că nu sînt nimic altceva decît cartezian.“

p. 88. „cu privire la corpuri, totul trebuie explicat numai prin mărime, aspect și mișcare.“

pp. 88-89. „Totuși, cel mai mult mă mir că nu au ajuns la un lucru atît de important trei oameni: Aristotel, Joachimus Jungius și René Descartes.“

p. 90. „În mod sigur, a stabilit, datorită Ideilor, un drum adevărat și drept și care conduce aici; dar, după ce și-a orientat [studiile] prea mult în vederea obținerii de aplauze, se pare că a întrerupt firul cercetării și că, mulțumit, a creat meditațiile metafizice și demonstrațiile geometrice prin care a atras atenția publică asupra lui.“

p. 90. „Și puțin lipsește să nu spun asemeni nu știu cărui principiu chimic: ia ceea ce trebuie și fă așa cum trebuie, și vei avea ceea ce dorești.“

p. 94. „la care visase încă din tinerețe și de care nu a încetat să se preocupe nici la bătrînețe.“

p. 94. „necesității reducerii metodei filozofice la un anume fel de calcul.“

p. 94. notă. „nu știam că însuși lucrul pe care-l doream îl fac geometrii.“

pp. 95-96. *Principiile științei generale cu privire la noua teorie a fundamentării și dezvoltării științelor, prin*



*care să se poată face într-un timp scurt și cu un efort minim lucruri importante pentru sporirea fericirii omenești dacă oamenii o vor.*

p. 96. „cea dintîi se ocupă de fundamentele științelor și de aprecierea celor deja descoperite, ca să nu ne lăsăm înșelați de judecățile anterioare; cea de-a doua este destinată dezvoltării științelor și descoperirii altora, care ne lipsesc.“

p. 97. „Evoluția artei raționale de a inventa depinde, în mare parte, de perfecționarea artei caracteristice [universale]. Cauza pentru care oamenii caută de obicei demonstrații doar cu privire la numere și linii, și la lucrurile care sînt reprezentate de acestea, nu este alta decît că se consideră că nu pot fi tratate caracteristicile ce corespund unor noțiuni în afara numerelor.“

p. 98. „care sînt reprezentate de acestea.“

p. 98. „analiza seducătoare.“

p. 98. „se dă [...] un alt fel de analiză a geometriei, mai elevat, datorită propriilor ei caractere, prin care se operează cu mult mai frumos și mai scurt decît prin algebră, și pentru care am exemple.“

pp. 98-99. „dacă ar fi dată fie o limbă perfectă (ca aceea pe care unii o numesc Adamică), sau fie cel puțin un alt fel de scriere, cu adevărat filozofică, prin care toate noțiunile să fie reduse la un anume gen de Alfabet al gîndirii omenești, ce poate fi dedus pe cale rațională din [elementele] date, descoperite printr-un fel de calcul, așa cum sînt rezolvate problemele de aritmetică și geometrie.“

p. 100. „Ea este cea care dă cuvinte limbilor, litere cuvintelor, cifre Aritmeticii, note Muzicii; ea e cea care ne învață secretul de a formula raționamentul și de a-l obliga să lase [ceva] asemeni unor urme vizibile pe hîrtie, într-un volumaș, pentru a fi examinat în liniște; în sfîrșit, ea e cea care ne face să gîndim cu puțină osteneală, punînd caracterele în locul lucrurilor pentru a descătușa imaginația.“

p. 101. „orice raționament al [minții] omenești se realizează prin anumite semne sau caractere.“

p. 101. „[Analiza] seducătoare, în general, adică arta caracterelor este un ajutor minunat, pentru că dă frîu liber imaginației“.

p. 101. „Avantajul acestui nou [tip de] calcul este că dă frîu liber imaginației în problemele pe care dl Descartes le-a exclus din *Geometria* sa, pe motiv că ele conduc cel mai adesea la mecanică, dar, în fond pentru că ele nu convin calculului său.“

p. 102. „Consider așadar în rîndul semnelor cuvintele, literele, formulele chimice, astronomice, ideogramele chinezești, hieroglifile, notele muzicale, [semnele] stenografice, aritmetice, algebrice și toate celelalte de care ne folosim în locul lucrurilor în procesul gîndirii.“

p. 102. „Semnele sînt cu atît mai folositoare cu cît exprimă mai bine noțiunea lucrului semnificat, astfel încît să poată sluji nu numai reprezentării, ci și raționamentului.“

p. 103. „Mi-am dat seama clar că toate gîndirile omenești se reduc la foarte puține, precum cele simple. Și dacă acestora le sînt atribuite caractere, de aici s-ar putea forma caracterele noțiunilor derivate.“

p. 104. „Se poate chiar spune că științele se reduc dezvoltându-se, ceea ce reprezintă un paradox foarte adevărat; căci cu cît mai mult se descoperă adevăruri, cu atît mai mult poți observa o înlănțuire organizată și-ți poți construi propoziții mai generale, celelalte nefiind decît exemple sau deducții...”

pp. 108-109. „Am găsit în locul axiomelor și teoremelelor euclidiene despre mărime și proporție altele, de o importanță mult mai mare și un folos mai general, despre lucruri identice, congruente, asemănătoare, determinate, despre cauză și efect, despre conținător și conținut, despre ceea ce se întîmplă datorită sieși și [se petrece] din întîmplare, despre natura generală a substanței și despre desăvîrșita însușire de a se produce de la sine, [despre] ingenerabilitatea\* și incoruptibilitatea substanțelor, și despre unirea lucrurilor și acordul substanțelor între ele.”

p. 110. „Matematica universală trebuie să prezinte Metoda de a determina cu exactitate orice lucru prin ceea ce se supune imaginației sau, ca s-o numesc așa, prin Logica imaginației. Și astfel este exclusă de aici Metafizica cu privire la lucrurile ce pot fi înțelese clar, ca gîndirea, acțiunea. E exclusă și o Matematică specială ce se referă la Numere, Poziție, Mișcare.”

p. 111. „Imaginația vizează, în general, două aspecte, Calitatea și Cantitatea, sau mărimea și forma; conform acestora, lucrurile sînt numite asemănătoare sau egale sau inegale. Și din faptul că într-adevăr studierea similitudinii ține de Matematica generală nu mai puțin decît cea a egalității, declar că Matematica specială, așa cum e Geometria, cercetează deseori asemănările figurilor.”

---

\* i.e. neputința de a fi generat (n. red.).

p. 111. „13. Despre combinarea specială, sau știința formelor, sau a calităților în general, sau despre asemănare și neasemănare. Despre caracteristici. 14. Despre analiza specială sau știința cantităților în general, sau despre mare și mic. 15. Despre Matematica generală compusă din cele două [științe] precedente.“

p. 112. „știință a formelor“.

p. 112. „știință a cantităților“.

p. 113. „analiză a poziției“.

p. 113. „calcul al mărimilor“.

p. 113. „al pozițiilor“.

p. 114. „Aceste elemente ale Matematicii universale se deosebesc cu mult mai mult de Analiza seducătoare cunoscută pînă acum decît se deosebește Analiza seducătoare a lui Viète sau Descartes de Matematica simbolică a celor vechi.“

p. 116. „chestiune“.

p. 116. „toate chestiunile fiecărei chestiuni“.

p. 116. „naturi care nu pot fi înțelese decît prin ele însele“.

p. 117. „E foarte greu să ajungi la capătul analizei lucrurilor, dar nu e prea greu să închei analiza adevărilor de care ai nevoie. Pentru că analiza unui adevăr e încheiată cînd i s-a găsit demonstrația, și nu e întotdeauna necesar să închei analiza subiectului sau a predicatului pentru a găsi demonstrația propoziției.“

p. 118. „a nu se admite nici un cuvînt fără definiție, și nici o propoziție fără demonstrație.“

p. 118. „1. că este fals ceea ce implică contradicție; 2. că rațiunea oricărui adevăr (care nu este nemijlocit sau identic) poate fi redată.“

p. 119. „Marele principiu al Matematicilor e cel al contradicției sau al identității... Iar acesta singur e suficient pentru a demonstra întreaga Aritmetică și toată Geometria, adică toate Principiile Matematicilor. Dar pentru a trece de la Matematică la Fizică e necesar încă un principiu: Principiul Rațiunii suficiente...“

p. 120. „al faptei“.

p. 120. „al rațiunii“.

p. 121. „Atît un principiu cît și celălalt trebuie să existe nu numai în adevărurile necesare ci și în cele contingente.“

p. 122. „Muzica este un exercițiu de aritmetică ascuns sufletului care nu știe că se numără.“

p. 122 „suflet care nu știe că se numără.“

p. 124. „Dacă aș fi fost mai puțin distras, [de la alte preocupări], sau dacă aș fi mai tînăr sau ajutat de tineri înclinați s-o facă, aș nădăjdui să concep un gen de Analiză seducătoare generală, în care toate adevărurile raționale să fie reduse la un anume fel de calcul. Aceasta ar putea fi în același timp un gen de limbă sau de Scriere universală, dar extrem de diferită de toate cele pe care le-ar îndruma însăși Rațiunea.“

p. 125. „Le-am vorbit de Analiza mea seducătoare generală dlui marchiz de l'Hospital și altora; dar ei nu

i-au acordat mai multă atenție decît dacă le-aș fi povestit un vis. Ar trebui să-i dau consistență printr-o întrebuintare evidentă, dar pentru acest lucru ar trebui să creez o parte cel puțin din Caracteristica mea; ceea ce nu este ușor, mai ales în starea în care mă aflu și fără să discut cu cineva care ar putea să mă stimuleze și să mă ajute în lucrările de acest fel.“

p. 126. „este un fel de matematică universală.“

p. 126. „Firește, nu pot admite că prin logică nu s-a creat nimic; tot ce s-a creat prin regulile bune ale logicii, deși astfel de reguli n-au fost consemnate la început în mod expres sau n-au fost scrise toate laolaltă... Am considerat că însăși algebra își împrumută avantajele de la o artă mult mai elevată, și anume de la logica adevărată.“

p. 129. „analiză a poziției“.

p. 129. „teoria dimensiunilor“.

p. 132. „Acest îngrozitor morman de cărți care crește mereu!“

p. 132. „științele se reduc dezvoltîndu-se.“

p. 132. „cunoașterea faptelor e cam ca aceea a străzilor Londrei, care-ți prinde bine cînd rămîi acolo.“

## PROBLEMA LUCRULUI ÎN SINE LA KANT

„Adevărata putere centralizatoare și organizatoare a sistemului lui Kant“, spune undeva Windelband, „nu stă în gândiri abstracte, ci într-o convingere vie: credința neclintită în puterile rațiunii.“ Credința aceasta Kant a avut-o. Fie că era vorba de știință sau de etică, de artă sau de religie, Kant s-a folosit de un același instrument, a măsurat și valorificat cu același metru rațiunea umană, în ale cărei destine finale credea cu o impresionantă forță.

Este cu atît mai dureros să constați, atunci, că cerințele rațiunii nu sînt întotdeauna respectate în critică, că se poate „greși“ chiar într-o doctrină de rigoarea acesteia. Gîndirea sistematică a lui Kant însuși pare contradictorie — și contradicțiile, mai mult decît oriunde, tulbură în acest sistem.

„Kant rămîne mare chiar cînd se contradice“, scria, în prefața *Comentariului* său, Vaihinger. Să fie, resemnarea aceasta ultimul cuvînt al celui care cercetează critica?

Într-un sistem filozofic, contradicțiile (aparente sau reale) pot fi cercetate dintr-un

triplu interes. În primul rînd stă interesul istoric al chestiunii. Capitolele cele mai însemnate și folositoare din istoria gîndirii sînt cele polemice. La lumina lor se precizează o serie întreagă de poziții, care altfel ar rămîne nedeterminate. Pentru istoria filozofiei, teza hegeliană e cît se poate de adevărată: contradicțiile sînt condițiile progresului. Ceea ce pune în mișcare o gîndire nouă este gravitatea erorilor unei gîndiri anterioare. A cerceta o contradicție înseamnă, în acest caz, a începe o pagină de istorie.

Însemnătatea unei contradicții este, în al doilea rînd, sistematică. Cercetarea ei devine interesantă local, din punctul de vedere al sistemului unui gînditor, prin raport la care ea își definește gravitatea sau lipsa ei de gravitate. Considerarea unei contradicții în întregul unei gîndiri duce firesc la concluzii de natură a menține sau a respinge sistemul în chestiune.

În sfîrșit, interesul unei contradicții rezidă în actualitatea ei posibilă. O contradicție poate, în ea însăși, interesa, pentru felul în care se pun problemele actuale. Dar ea poate interesa actualitatea și prin gravitatea ei sistematică, în cazul cînd sistemul pe care îl compromite continuă să fie cercetat cu precădere.

În aceste trei înțelesuri nici o contradicție, poate, n-are mai multă amploare decît contradicția fundamentală a lucrului în sine la



Kant. Într-adevăr, ea are un important interes istoric, întrucât a fost, chiar pe vremea lui Kant, obiectul unei serioase polemici, care a favorizat, în ultimă instanță, apariția idealismului german. Ea are un egal interes sistematic, întrucât seriozitatea acestei contradicții pare a fi de natură să compromită întregul sistem kantian. În sfârșit, lucrul în sine, izolat de sistemul lui Kant, este o problemă de actualitate în teoria cunoașterii; iar integrat în sistemul lui Kant, el este încă o problemă de actualitate, prin însăși actualitatea sistemului kantian.

Sub acest triplu aspect am putea fi ispitiți să întreprindem cercetarea lucrului în sine la Kant. Ne vom mărgini totuși la cercetarea chestiunii în limitele gândirii lui Kant, în convingerea că această restrângere a problemei duce și la alte consecințe importante în ceea ce interesează cele trei puncte de vedere pe care le prezintă problema.

Întreprinderea noastră poate fi concepută în două feluri: prin cercetarea literaturii chestiunii, sau prin discutarea ei directă. Noi preferăm acest din urmă fel de tratare; însă cum o discuție este mult ușurată prin istoricul și literatura ei, datorită cărora se va putea pune, la urmă, în linii simple, vom proceda prin arătarea câtorva atitudini care ne par caracteristice pentru problema lucrului în sine la Kant.

Apărută în 1781, după 11 ani de meditație adâncă și roditoare, *Critica rațiunii pure* nu reușește să suscite din primii ani interesul cuvenit. Kant însuși constată aceasta în *Prolegomene*, care apar în 1783, și unde își explică tăcerea prin seriozitatea criticilor săi, care nu ar voi să-și dea verdictul fără a fi cercetat temeinic opera. Totuși în 1782 apar două recenzii, una a lui Feder și alta a lui Garve, amîndouă deosebit de supărătoare pentru Kant, după cum se poate vedea din răspunsul mîniat pe care-l dă în *Prolegomene*. Cauza supărării era că aceștia apropiiau idealismul transcendental de idealismul lui Berkeley.

Cînd, peste cîtiva ani, vor începe să apară studii serioase și gîndite asupra operei sale, ba chiar înfățișări de obiecții, Kant nu va mai fi dispus să răspundă. De unde în 1783 o recenzie anonimă îl nemulțumise la culme și-l făcuse să provoace pe opozantul său la o discuție contradictorie, după cîtiva ani abia, discuțiile iscate de lucrările sale nu-l mai tulbură cîtuși de puțin, spre marele nostru regret. Faptul acesta biografic este important în felul lui. Borowski, un biograf contemporan lui Kant, arată că acesta, în afară de lămuririle profesorului Schultze asupra filozofiei sale, lămuriri pe care le-a aprobat, nu lua în considerare nici laudele nici obiecțiile care i se aduceau. Kant dă impresia că se închide din ce în ce în el însuși. Un alt biograf al său,

Reinhold Jachmann, face afirmația prețioasă că lui Kant (al cărui contemporan era și el) îi venea destul de greu să înțeleagă o gândire contrarie gândirii sale. De obicei, când i se aduceau obiecții, el îi ruga pe prietenii săi să se compare cu opera sa, dacă se prezentau și ele încadrate în opere, și, eventual, să le răspundă. Originalitatea lui Kant era atât de puternică, spune Jachmann care-l cunoscuse bine, încât la bătrînețe, când mintea îi slăbise, nu se mai înțelegea, în materie de filozofie, decît pe sine.

Indiferent de faptul că originalitatea lui Kant purta sau nu o vină, faptul biografic pe care-l dă Jachmann este de o mare importanță istorică și explică, în parte, de ce Kant a putut asista cu o regretabilă răceală la spectacolul atacurilor, din ce în ce mai serioase, care se aduceau operei sale filozofice.

Aceste atacuri nu întîrziiau multă vreme. În 1787 chiar, care e data celei de-a doua ediții a *Criticii rațiunii pure*, Fr.H. Jacobi scrie, la opera *David Hume ueber den Glauben oder Idealismus und Realismus un adaus Ueber den transzendentalen Idealismus*, în care aduce, pentru întîia oară, obiecții serioase sistemului kantian. El arată aici că lucrul în sine este o inconsecvență a lui Kant. Nu avem nici o cunoștință despre el, nici măcar una negativă, cum spune *Critica*. Dar Kant săvîrșește ceva și mai grav: aplică asupra

lucrului în sine anumite categorii, deși el însuși limitează întrebuintărea categoriilor la lumea fenomenală. Așa este categoria cauzalității; căci lucrul în sine se dovedește a fi, la Kant, lucrul care afectează sensibilitatea noastră. Cu toate acestea, dacă suprimi lucrul în sine în sistemul lui Kant, spune Jacobi, ce ne afectează sensibilitatea? Și atunci dilema lui Jacobi este: „fără lucru în sine nu pot intra în sistemul kantian, dar cu el nu pot rămîne“. Kant, încheie Jacobi, trebuie să aibă curajul să ducă idealismul transcendental pînă la limită, să suprimă lucrul în sine, și să facă din idealismul său idealismul cel mai radical cu putință.

De la Jacobi încoace, obiecția aceasta n-a încetat să se facă auzită. Kant n-a luat nici-odată atitudine fățișă împotriva ei, și a lăsat pe seama comentatorilor apărarea sistemului său. S-a spus că ediția a II-a a *Criticii* ar fi în legătură cu această obiecție. Nu este însă decît în indirectă legătură, filozoful voind prin ediția a II-a să se apere împotriva acuzației de idealism, și fiind silit, ca atare, să întărească suporturile realismului său, printre care stătea, în primul rînd, lucrul în sine. Nu putem întreprinde aici rezumarea celebrei polemici a edițiilor lui Kant, polemică prin care s-au solidarizat de o parte: Jacobi, Feder, Michelet, Schopenhauer, Rosenkrantz, J.E. Erdmann, Kuno Fischer și, de altă parte,

Reinhold, Hartenstein, Cohen, Überweg, Zeller și Riehl<sup>1</sup>, primii afirmînd deosebirea, ceilalți găsiind-o neînsemnată. Se va vedea mai târziu, din felul în care vom pune problema precum și din citatele pe care le vom folosi, că pentru problema noastră nu e de făcut nici o deosebire sensibilă între cele două ediții.

Dacă gîndirea lui Kant își găsește un opozant în Jacobi, ea își găsește un adept în persoana lui Reinhold. Meritele acestuia, însă, nu sînt decît de comentator și popularizator conștiincios al lui Kant. Se identifică cu spiritul filozofiei kantiene într-atîta, încît se va vorbi de o filozofie Kant-Reinhold. Nu reușește să suprimе nici una din dificultățile sistemului lui Kant, în particular lăsînd lucrul în sine așa cum îl găsisе Jacobi. Îi va fi foarte ușor, așadar, lui Gottlob Ernst Schultze să reia în 1792, în lucrarea sa *Aenesidemus*, seria de obiecții înfățișate de Jacobi și să se mire, împreună cu acesta, de faptul că filozofia lui Kant îngăduie ca lucrul în sine să aibă o influență cauzală.

De altfel, același lucru îl făcuse și Salomon Maimon, cu puțin înainte, scriind *Versuch ueber die Transzendentalphilosophie* (1790). El își arogă chiar meritul de a fi surpat definitiv lucrul în sine. Căci aceasta înseamnă, scrie Maimon, că îmi reprezint ceva nereprezentabil, că-mi fac conștient ceva ce nu

<sup>1</sup> Vaihinger, *Kommentar*, vol. I, p. 74.

poate fi conștient, că devine subiectiv ceva ce nu poate fi subiectiv. Nu există nimic în afară de conștiință, continuă el. Avem stări de conștiință mai luminoase sau mai întunecate, atîta tot. Cea mai întunecată ar fi lucrul în sine. Dar aici stă eroarea lui Kant: după cum întunericul nu se opune luminii și cel mai mare grad de întuneric mai are un grad de lumină, dar foarte aproape de zero; la fel conștiința întunecată n-o contrazice pe cea luminoasă. Rolul lucrului în sine este doar funcțional, ca negație. El exprimă latura negativă a conștiinței, după cum subiectivitatea pură exprimă latura ei pozitivă.

În altă parte, Maimon compară lucrul în sine cu cantitățile imaginare din matematici. Așa cum expresia  $\sqrt{-}$  a indică extinderea unei operații într-un domeniu care nu va da rezultate reale ci imaginare, la fel lucrul în sine e simpla extindere a unei operații logice. Vaihinger va găsi, mai târziu, genială această comparație, și îi va da o utilizare interesantă.

Așadar, în cîțiva ani de la apariția *Criticii*, contemporanii lui Kant luaseră atitudine față de noul sistem propus, și obiecțiile începuseră să se precizeze. De la început, obiecția care privea lucrul în sine păruse cea mai gravă, hotărîtoare aproape pentru sistem. Era firesc ca în fața acestei prăbușiri, cel puțin aparentă, a lui Kant, să se ridice pe noi poziții și noi proclamații filozofice. Idealis-

mul filozofic german e susceptibil de a fi legat de sistemul lui Kant tocmai prin aceste dificultăți pe care le prezenta concepția lucrului în sine.

Fichte face afirmația că lucrul în sine este ceva în EU și deci pentru EU, care totuși nu poate fi în EU; deci ceva contradictoriu, un concept care trebuie părăsit. Și tot sistemul său, cel puțin în primul moment, nu este decât sistemul kantian în care s-a suprimat lucrul în sine, și căruia i se adaugă, prin contribuția personală a lui Fichte, o încercare genetică asupra apriorismului.

Hegel de asemenea e indispus de lucrul în sine kantian; însă rezolvă altfel decât Fichte dificultățile. El menține, dimpotrivă, lucrul în sine, acordându-i un și mai mare rol decât cel pe care-l avea la Kant. Sistemul lui Kant, spune el, este pe punctul de a cădea, de fapt, în idealism subiectiv. Kant a numit obiectiv ceea ce e conform gândirii noastre, care e unicul izvor de necesitate și universalitate. Dar obiectivitatea kantiană este, atunci, o „obiectivitate subiectivă” atîta vreme cît subiectul cunoscător nu capătă proprietăți absolute. Singura soluție este cea pe care o aduce Hegel, de a arăta că gândirile noastre nu ne aparțin numai nouă, ci constituie „în sinele” lucrurilor totodată. Kant are dreptate distingînd fenomenele de lucrurile în sine, și numind fenomene lucrurile cunoscute imediat;

dar fenomenele nu trebuie să fie ca atare numai pentru noi, ci și în ele însele, rațiunea lor constând, în ultimă instanță, în ideea universală, care este propriu-zis lucrul în sine. Iar soluția aceasta, singura acceptabilă, o aduce numai idealismul absolut.

Așadar, nici Hegel nu este mulțumit de concepția lucrului în sine, și îi aduce revizuirile pe care le crede nimerite.

Numai Schopenhauer este mulțumit de lucrul în sine kantian. „Meritul cel mai mare al lui Kant“, scrie el în opera sa capitală, „este de a fi distins fenomenul de lucru în sine.“<sup>1</sup> Dar dacă îl satisface rezultatul gândirii lui Kant, nu-l satisfac în schimb mijloacele prin care a ajuns el la acest rezultat. Kant face această distincție arătând că între subiectul cunoscător și lucrul de cunoscut stă întotdeauna intelectul, asociat cu sensibilitatea, amîndouă modificatoare. Așadar, lucrul în sine este dovedit pe cale „mediată“<sup>2</sup>, prin acțiunea cauzală ce se desfășoară, ceea ce constituie o fundamentală eroare a lui Kant, după cum arătase și Jacobi. Unicul mijloc de a ajunge la lucrul în sine este al său, și anume de a utiliza calea imediată a intuiției, căreia trebuie să i se cerceteze mai bine natura specifică de cum o făcuse Kant. Într-un cuvînt, spune Schopenhauer, Kant trage o concluzie

---

<sup>1</sup> Vol. II, trad. franceză, p. 6.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 103.



bună din premise false. Lucrul în sine este o afirmație valabilă, dar nu mai puțin o eroare a sistemului kantian.

Cîtă opoziție întîlnea, în scurt timp, Kant împotriva acestui lucru în sine de zodie rea! Nici un gînditor, oricît de învecinat ar fi fost cu el prin sistem, nu-l cruța de atacurile acestea, neîncetat aceleași, de oricine ar fi fost reînnoite. A fost o proastă inspirație a lui Kant că nu s-a grăbit, în viață fiind, să pună la punct lucrurile. Să aibă dreptate Jachmann, biograful și prietenul său, cînd spune că niciodată nu s-a interesat de aprecierile și obiecțiile care i se aduceau, cu atît mai mult cu cît îi eră și greu, în cazul obiecțiilor, să iasă din cercul gîndirii sale? Sau poate obiecția era atît de gravă încît Kant însuși a preferat să evite un răspuns?

Răspunsul pe care nu l-a dat Kant au încercat să-l dea comentatorii săi. De aceea o excursie prin literatura kantiană nu va fi poate lipsită de folos și, în orice caz, de interes.

Vom începe prin Kuno Fischer, acest istoric cu mari merite în restaurarea lui Kant. El se ocupă de sistemul kantian, în toată amplitudinea lui, în vol. IV și V ale operei sale masive, *Geschichte der Neuern Philosophie*, din care primele părți au apărut în 1860. Considerația pe care o dă Kuno Fischer problemei lucrului în sine la Kant nu este mică.

În expunerea sistemului kantian, cînd ajunge<sup>1</sup> la lucru în sine, Fischer scrie: „Pînă acum a fost opera pozitivă a lui Kant; acum vine la rînd cea negativă.“ El nu respectă însă întocmai această afirmație, și va arăta în curînd toate implicațiile pozitive ale lucrului în sine kantian.

La dogmatici (în special la Leibniz), constatase Kant, între sensibilitate și inteligență nu era decît o deosebire de grad. La el este o deosebire de natură. Dar lucrul în sine, spune Fischer, numit *numen*, este obiectul inteligibil, obiectul care se vrea cunoscut independent de datele sensibilității, ce ne dă numai cunoașterea fenomenului. Atunci aceeași deosebire dintre sensibilitate și intelect este între fenomen și numen. Aparența kantiană fără reprezentare sensibilă nu mai este nimic. Deci prost este înțeles Kant cînd se spune că suprimînd la el toate elementele reprezentării rămîne lucrul în sine<sup>2</sup>; lucrul în sine este de altă natură decît fenomenul, căci altfel ar avea dreptate dogmaticii, ceea ce Kant nu admite niciodată. Lucrul în sine e un obiect de gîndire pur, independent de experiență și de condițiile ei. Dar conceptele noastre pure nu pot reprezenta nimic, ele nu pot decît lega datele intuiției sensibile. De aceea, ele nu ne înfățișează lucrul în sine, ci

<sup>1</sup> Vol. IV, p. 481.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 486.

doar îl semnifică. Ele au o întrebuintare empirică și o însemnătate transcendentă. Iată de ce Kant numește uneori lucrul în sine — obiect transcendentă.

Până aici Kuno Fischer ar părea că nu acordă lucrului în sine decât o valoare negativă și limitativă, care nu comportă nici o afirmație asupra „realismului” kantian, asupra convingerii anume că lucrul în sine are o realitate asigurată. Totuși, scrie Fischer, Kant nu s-a îndoit niciodată de realitatea lucrului în sine ca substrat al aparenței sensibile; altfel aceasta ar fi devenit apariție (*Schein*).<sup>1</sup> Și deși Fischer este unul dintre cei care afirmă deosebirea accentuată dintre ediția I și a II-a a *Criticii*, totuși găsește ca pornind dintr-o convingere realistă și ediția I. Numai că, adaugă Fischer, greșit se înțelege lucrul în sine ca substrat exterior al aparenței sensibile. Kant n-a vorbit niciodată de lucrurile „din afară” ca fiind în sine, ci doar aparențe. Lucrul în sine este cu totul independent de experiență, deci nu îngăduie o relație spațială, care e o relație specific empirică. El nu este deci un rest al experienței, ci este altceva decât ea. Cu toate acestea Kant vorbește de o afecțiune a sensibilității noastre prin lucrul în sine. Cum este ea posibilă altfel decât prin experiență? Este posibilă *a posteriori*, răspunde Kuno Fischer. Empiric și *a posteriori*

---

<sup>1</sup> Vol. IV, p. 649.

nu înseamnă același lucru la Kant. Lucrul în sine este *a posteriori*, adică face posibilă experiența în ceea ce privește conținutul ei, după cum subiectul, cu datele lui *a priori*, face posibilă experiența în ceea ce privește forma ei. Și dacă nimeni nu s-a gândit să confunde *a priori* cu empiric, nu se poate face nici confuzia lui *a posteriori* cu empiric. Concluzia e că lucrul în sine nu se manifestă empiric, ci doar *a posteriori*. De altfel<sup>1</sup> e și firesc să fie așa. Dacă lucrul în sine dă materia experienței, el nu poate fi „în experiență”, căci aceasta ar deveni paradoxală.

Pentru Kuno Fischer, atunci, tendința realistă a lui Kant este evidentă. Dacă n-ar fi decît lucrul în sine, fără fenomen, scrie el, cunoașterea ar fi imposibilă; dar dacă n-ar fi decît fenomenul, fără lucru în sine, lumea simțurilor ar fi un vis, o imagine subiectivă, deși comună oamenilor și organizată încă de formele intelectului. Cunoașterea lumii stă în idealitatea ei. Realitatea lumii stă în lucru în sine. Dacă lucrul în sine<sup>2</sup> nu e decît o idee, ce sens ar mai avea să se spună că el e incognoscibil? E clar că dacă nu acorzi realitate lucrului în sine, nu poți vorbi nici de incognoscibilitatea lui. Despre comentatorii care

---

<sup>1</sup> Vol. V, p. 525.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 606.

fac totuși această afirmație, Kuno Fischer spune ironic că, pentru ei, *Critica rațiunii pure* e un adevărat lucru în sine.

Mai rămîne, pentru Fischer, o dificultate. Aplicarea nelegitimă a categoriei de cauzalitate la lucrul în sine. Dar, scrie el<sup>1</sup>, nu trebuie să se creadă că a putut face o greșeală atît de grosolană tocmai Kant, care interzisesese întrebuințarea categoriilor dincolo de experiența posibilă. Cauzalitatea de care e vorba aici e cea inteligibilă, independentă de timp, ca și de orice altă condiție subiectivă de cunoaștere, complet liberă deci. Și cauzalitatea inteligibilă este suficient lămurită în *Critica rațiunii practice*. (Kuno Fischer însă nu vorbește aici de cealaltă categorie aplicată lucrului în sine — categoria existenței.)

Așadar, pentru Kuno Fischer concepția lucrului în sine la Kant nu prezintă prea mari dificultăți. Kant crede în realitatea lucrului în sine și în activitatea lui, dar o realitate complet „metempirică“ și o activitate total liberă. Ca atare, lucrul în sine nu e contradictoriu față de sistem și poate subsista, chiar trebuie să subsiste. În paginile de la urmă vom reveni asupra soluției lui Kuno Fischer.

Un alt gînditor cu merite în restaurarea lui Kant este Friederich Albert Lange, care însă, în privința problemei lucrului în sine,

---

<sup>1</sup> Vol. V, p. 541.

n-are cuvinte remarcabile de spus. În ediția a II-a a lucrării sale, *Geschichte des Materialismus*, amintește<sup>1</sup> că a socotit, în ediția I, obiecția care privește aplicarea greșită a categoriei cauzalității ca fiind gravă, însă că sistemul lui Kant poate fi salvat prin decretarea lucrului în sine ca simplu concept limitativ. Amintește apoi și de această comparație lipsită de gust: „peștele din lac nu poate înota decît în apă, nu pe pămînt, dar se poate lovi cu capul de pămînt“; în care cauzalitatea ar fi peștele, apa, lumea fenomenală, unde această categorie e viabilă, iar pămîntul e lucrul în sine, necunoscut și impracticabil pentru formele minții noastre. La nota 35 de la „Observații“, Lange arată că, între timp, a apărut lucrarea lui Hermann Cohen, și că e de acord, în privința lucrului în sine, cu acesta, cu rezerva că nu-l crede nici acum pe Kant cu desăvîrșire salvat de contradicție și că speră lămuriri de la cercetarea filologică. Să analizăm așadar soluția lui Cohen din *Kants Theorie der Erfahrung*.

Cohen se ocupă în particular de lucrul în sine în capitolul intitulat „Das Ding an sich und die Ideen“. Un simplu calificativ, totuși, pe care-l dăduse ceva mai înainte acestei concepții kantiene, era suficient să ne indice dispozițiile sale față de lucrul în sine. La p. 107, cînd întîlnește lucrul în sine, adaugă imediat:

---

<sup>1</sup> Vol. II, p. 48.

„expresia aceasta rău prevestitoare...”; ceea ce e o prevestire, dacă nu pentru lucrul în sine al lui Kant, în orice caz pentru discuția viitoare a lui Cohen.

Principiile care fac la Kant experiența obiectivă, scrie Cohen<sup>1</sup>, o fac și necesară. Deci necesitatea experienței stă în principiile ei; aceste principii se știu: sînt formele cunoașterii, derivate de Kant din unitatea sintetică originară a apercepției. Dar principiile, la rîndul lor, nu-și au în ele însele puterea de obiectivitate, ci doar în raportul la o experiență posibilă. Pe de altă parte, experiența a fost recunoscută de Kant drept ceva cu totul contingent. Ca atare, se cade într-un cerc vicios, iar necesitatea de mai sus e cea a unui lucru contingent.

Această raportare la ceva contingent, continuă Cohen, amenință să facă relativă certitudinea cunoașterii și să surpe orice temelie asigurată a lucrurilor. De aici, necesitatea filozofului critic de a „întinde urechea zvonului de lucru în sine”. Căci acesta este lucrul în sine: un lucru care să nu fie raportat la ceva contingent ca să-și asigure valoarea sa obiectivă, ci care să fie dat „în sine”. El nu poate fi însă „dat”. Căci a fi dat înseamnă a fi raportat la o experiență. Dacă însă nu e dat, lucrul în sine ar trebui măcar să fie gîndit. Nici aceasta totuși nu e posibil.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, ed. a II-a, Berlin, 1885, p. 502.

căci unicul nostru mijloc de a gândi, anume prin categorii, nu e valabil decît pentru experiență. Atunci sîntem în dilema următoare: sau lucrul în sine este o eroare a filozofiei critice, sau trebuie să arătăm felul propriu în care poate fi gândit el.

În experiență nu poate fi dat ca obiect. Simplu concept iarăși nu poate fi. Singura soluție, conchide Cohen, este ca lucrul în sine să exprime experiența luată ca totalitate, deci ca lucru. Lucrul în sine este de fapt, în acest caz, conceptul naturii; adică totalitatea obiectelor este gândită drept conținut al categoriilor.

Dar cu aceasta n-am spus încă nimic asupra naturii lucrului în sine.<sup>1</sup> El este pur și simplu o „idee“, afirmă Cohen, și toată valoarea sa îi vine ca idee (în înțeles kantian). Kant îl numește și „concept limitativ“. Dar ca atare el se dovedește și indispensabil, după cum limita lucrurilor este necesară și indispensabilă pentru cunoașterea lor. Contingentului îi trebuie gândit, ca limită, necesarul, iar acesta este, după Cohen, sensul ideii de lucru în sine.

Cohen stăruie apoi asupra termenului de idee la Kant. Ideea dă unitatea sistematică, în timp ce conceptul dă unitatea sintetică. După cum formele naturii sînt ceva mai mult decît punctele mecanice ale științei, la fel ideea,

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 505.



care dă cunoașterea primelor, e altceva decât conceptele, care fac posibilă știința. Există o natură științifică și alta descriptivă.<sup>1</sup> Prima e dată prin unitatea sintetică, cealaltă prin unitatea sistematică. În unitatea sistematică sintezele contingente se rezolvă în necondiționat. Așa este și cu conceptul limitativ de lucru în sine. După ce experiența a fost constituită prin unități sintetice, acum e ea însăși gândită sistematic ca obiect și ca idee a necesității.

Am văzut astfel<sup>2</sup> echipolența următoarelor concepte: lucru în sine, necondiționat, idee, concept limitativ, unitate sistematică. Toate au o valoare transcendentă, la Kant, și toate sînt principii de sistematizare a experienței. Dar, ca produse ale rațiunii, ele sînt principii regulative, în timp ce principiile intelectului sînt constitutive.

În care sens însă au ele valoare transcendentă, după cum afirma Cohen mai sus? Valoarea lor transcendentă nu le vine decât de la însemnătatea lor ca „scop“, de la cercetarea teleologică a naturii. Este o afirmație superficială, scrie Cohen<sup>3</sup>, aceasta că, alături de aparență, Kant păstrează un lucru în sine. Lucrul în sine nu e decât totalitatea lumii care apare, adică a experienței, aceasta fiind luată ca obiect; nu e decât conținutul cunoașterii științifice și nicidecum o realitate

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 511.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 512.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 518.

dincolo de totalitatea cunoștințelor și experienței noastre posibile. Dar cunoștințele nu sînt moarte, ci interogative, adaugă Cohen. Ele pun neîncetat întrebări și probleme; experiența se cere din ce în ce mai întinsă, cunoașterea din ce în ce mai apropiată de absolutul ei. Lucrul în sine este doar expresia acestor probleme care ne propun, ca scop final al cunoașterii, înlăturarea tuturor nedumeririlor lor. De aceea își și permite Kant să aplice, asupra lucrului în sine, o judecată problematică.

Întrucît este principiul de legalitate și necesitate a contingentului experienței, pe de o parte, și întrucît, pe de alta, sensul său propriu-zis nu constă decît în ideea de finalitate pe care o propune, lucrul în sine oferă contingentului legalitate prin finalitate. Și concluzia lui Cohen este<sup>1</sup>: sistemul experienței kantiene stă pe lucru în sine, adică pe o idee, pe tema necondiționatului limitativ, care-și capătă valoarea prin unitatea sistematică a principiului regulativ de scop.

Așadar, la Cohen lucrul în sine kantian se rezolvă într-o idee. Tendința realistă a lui Kant este contestată de el, și, împreună cu el, întreaga școală neokantiană procedează la fel.

De aici pînă la soluția pe care-o oferă Vaihinger, cel puțin Vaihinger din *Philosophie des Als-Ob*, nu e decît un pas. Într-adevăr

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 574.

„ideile“, la Kant, erau gîndiri cărora nu le corespundea nici un obiect adecvat în realitate. Ele nu aveau un sens obiectiv propriu-zis, dar operau „ca și cum“ ar fi avut unul. Vaihinger se folosește de această sugestie a lui Kant, căreia i se adaugă și cele primite de la alți autori, și își creează ficționalismul său. Noi avem, spune el, o serie întreagă de concepte conștient false, pe care le folosim, din diferite interese practice. Acestea sînt ficțiuni, nu însă ipoteze, căci o ipoteză are pretenția să se verifice, pe cînd ficțiunile sînt luate ca neverificabile. Sînt ficțiuni necesare ale conștiinței omenești. O astfel de ficțiune este lucrul în sine kantian.<sup>1</sup> Cu ficțiunea aceasta calculăm „ca și cum“ ar exista un obiect inteligibil real.

De fapt acesta există tot atît de puțin cît există expresiile imaginare în matematici. Comparația făcută de Maimon, între lucrul în sine și  $\sqrt{-a}$ , este foarte potrivită. Ambele indică extinderea nepermisă a unei operațiuni, valabilă numai pentru lucrurile reale (Vaihinger putea să mai arate o asemănare după cum în matematici numerele reale sînt privite ca moduri ale celor imaginare, la fel lucrurile reale sînt gîndite, oarecum, de Kant ca moduri ale lucrurilor în sine.) Ca să ne clarifice lumea experienței, Kant ia lucrul în sine ca o ficțiune necesară. El ne-o lămurește

<sup>1</sup> *Philosophie des Als-Ob*, p. 109.

ca și cum acesta ar exista și opera. Pînă la urmă Kant greșește însă, transformîndu-l dintr-o ficțiune într-o realitate, adică în ipoteza unei realități. Numai în acest sens lucrul în sine e contradictoriu; în primul — nu.

Atunci, pentru Vaihinger, lucrul în sine nu mai este de fapt un lucru, ci un punct de vedere.<sup>1</sup> Dar, repetăm, pentru Vaihinger din *Philosophie des Als-Ob* (lucrare scrisă înainte de *Kommentar*, deși apărută mai tîrziu). În *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, el se grăbește mai puțin să soluționeze dificultățile acestea ale kantismului. În primul rînd el scrie<sup>2</sup>: „oricît n-ar voi unii neokantieni, Kant vorbește de un lucru în sine care afectează simțurile“; apoi se plînge că, la Kant, rămîn nedeterminate unele expresii importante ca, de pildă, expresia de obiect, care înseamnă trei lucruri: obiect nedeterminat, obiect determinat și lucru în sine.

Ce poate fi obiectul care afectează sensibilitatea noastră, se întrebă Vaihinger? Obiect empiric nu poate fi, căci acesta nu e decît reprezentarea noastră. Lucru în sine nu poate fi, căci atunci categoriile de existență și cauzalitate nu i s-ar putea aplica. Totuși Kant face din el un lucru în sine, lui Vaihinger nerămînîndu-i decît să găsească nimerite obiecțiile lui Jacobi.<sup>3</sup> Citează apoi această apreciere a

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 723.

<sup>2</sup> *Kommentar*, vol. II, p. 21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 45.

lui Fichte asupra lui Kant: „*Diese Chamäleonsfarbe zwischen Idealismus und Realismus...*“\*, și constată că, la Kant chiar, dar mai mult, la continuatorii săi fideli, „lucrul în sine se zbîrcește, ca un organ care nu mai funcționează“. Cu toate acestea, nici înlăturarea lucrului în sine din sistemul lui Kant n-o poate accepta<sup>1</sup>, căci atunci cădem în situația de a ne afecta singuri sensibilitatea. „Și, în definitiv“, spune Vaihinger, „sînt prea multe pasaje din Kant care vorbesc altfel, ca să mai discutăm această soluție a unora dintre comentatorii săi.“

Pe baza acestor pasaje care vorbeau „altfel“ și-a întemeiat critica sa Alois Riehl. El arată că expresia de lucru în sine este, de fapt, traducerea celei de *things themselves*, a lui Locke, și că exprimă un concept necesar, în aceea că lucrurile nemijlocite ale intuiției sensibile trebuie socotite, prin punerea lui, simple fenomene.<sup>2</sup> Pe bază de citate probează că niciodată Kant nu s-a îndoit de realitatea lucrului în sine, după cum arătase și Kuno Fischer. Dar Fischer, spune Riehl, n-are dreptate cînd crede că, la Kant, aparențele sînt cognoscibile întru totul și nu lasă nici un rest care să dea indicație de prezența lucrului în sine. Ele nu sînt cognoscibile întru totul, căci

\* „Acest cameleonism între idealism și realism...“

<sup>1</sup> *Kommentar*, vol. II, p. 51.

<sup>2</sup> *Der philosophische Kritizismus*, p. 406.

existența lor, de pildă, nu este cognoscibilă și nici infinitatea diversității de forme particulare pe care aceste aparențe sensibile o prezintă; cele două fapte numite dovedesc manifestarea, în chiar lumea fenomenală, a lucrului în sine.

Realitatea lucrului în sine nu poate fi contestată, spune Riehl mai departe, căci formele *a priori* ale spiritului nostru n-ar fi obiective dacă nu s-ar raporta la lucrul însuși. Subiectul omenesc, la Kant, nu este creator. Atunci ceea ce dă materia senzației, lucrul în sine, trebuie să fie tot atât de real pe cât subiectul, care dă forma.<sup>1</sup> Aparența sensibilă își construiește conceptul ei printr-un dublu raport: la lucrul care apare, pe de o parte, și la conștiința căreia îi apare, pe de alta. În consecință, idealismul transcendental este doar formal, după cum afirmase Kant. Numai modul de reprezentare al conștiinței noastre este ideal, nu și obiectul însuși.<sup>2</sup> Iar pentru dovedirea acestei afirmații, citează o serie întreagă de locuri din Kant, luate chiar din ediția I.

Cît despre chestiunea cauzalității lucrului în sine, Riehl spune că la Kant trebuie distins conceptul cauzal de principiul cauzal. Numai acesta din urmă este limitat la fenomene. Așadar, se poate gândi (dar numai gândi, nu

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 477.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 563.

și cunoaște) o cauzalitate atemporală, iar prin aceasta obiecția lui Jacobi e înlăturată. Și Riehl încheie astfel: „Critica rațiunii pure afirmă metafizicul și neagă metafizica“.

Afirmația realismului kantian nu pare însă decisivă, pentru alți comentatori ai lui Kant. Dimpotrivă, idealismul este afirmat cu precădere, iar acolo unde realismul nu poate fi contestat, gândirea lui Kant este declarată ca înfățișându-se în contradicție cu ea însăși. Astfel Kronenberg, în *Geschichte des Deutschen Idealismus*, vorbește de două învățături la Kant, una ezoterică și alta exoterică, aceasta din urmă în contradicție cu sistemul. Partea ezoterică a filozofiei lui Kant e idealismul său, care și-a găsit expresia în afirmarea că lucrul în sine nu e nimic. Mai târziu însă, când idealismul său a fost asimilat cu cel al lui Berkeley, Kant a făcut afirmații realiste, pe care, în rîvna sa de avocat al propriei sale cauze, le-a întins mai mult decît îi îngăduia propriul său sistem. Apoi și necesitatea de a se face înțeles și de a influența l-au silit pe Kant, după convingerea lui Kronenberg, să se falsifice. Ceea ce înseamnă că dificultățile lucrului în sine se rezolvă prin tratarea acestui concept drept simplu accident istoric.

Întrucîtva același lucru crede Emile Boirac în lucrarea sa *L'Idée du phénomène*. Lucrul în sine este o reminiscență scolastică a lui Kant (afirmație făcută și de alții), prin care

el ipostaziază tocmai ceea ce dărimă. Kant nu ne lasă să credem în numen, dar el crede. Chiar dacă nu-i aplică forma pură a cauzalității, i-o aplică pe cea a existenței, deci se contrazice. Dar Kant face ceva mai mult: concepe numenul în raport cu fenomenul; iar acest raport, oricare ar fi el (cauză-efect, substanță-mod, fundament-fundat), este contradictoriu. Pe de altă parte, Kant are o cunoaștere certă despre lucrul în sine. El știe că are „activitate”. Și știe ce este activitatea: este spontaneitatea gândirii. Deci lucrul în sine este cunoscut ca fiind analog gândirii, deosebindu-se de ea prin aceea că el e rațiunea materiei, în timp ce gândirea e a formei cunoașterii. Totuși lucrul în sine poate fi suprimat în convingerea lui Boirac. Ceea ce apare, spune el împreună cu fenomenaliștii, nu e lucrul în sine, ci apariția însăși. În sine, fenomenul nu este nimic altceva decât un mod al conștiinței. Kant putea foarte bine, în consecință, să renunțe la lucrul în sine, dar Scolastica, de care era aproape istoricește, i-a impus „prejudecata” aceasta.

Și Bruno Bauch, un serios cunoscător al lui Kant, crede<sup>1</sup> că lucrul în sine este o reminiscență dogmatică. Într-un adevărat sistem critic, adaugă el, lucrurile în sine n-ar putea să-și găsească nici o poziție logică, atunci

---

<sup>1</sup> *Immanuel Kant*, p. 163, notă.



cînd se înțeleg prin ele, așa cum face Kant, obiecte existente și reale. După Bauch, Kant ajunge la lucrul în sine pe două căi. Mai întîi, el face constatarea că, din moment ce obiectele cunoscute sînt obiecte ale cunoașterii, ele nu sînt obiecte în sine. Foarte adevărat, răspunde Bauch, dar de aici nu trebuie trasă concluzia că, în cunoaștere, trebuie întotdeauna să fie un raport la lucrul în sine. Se poate foarte bine ca, atunci cînd cunoaștem obiectul, să nu avem de-a face decît cu obiectul cunoașterii și nu cu unul în sine. Al doilea mod de a ajunge la lucrul în sine este la fel de greșit. Trebuie să fie ceva care „apare” în aparența sensibilă, spunea Kant. Dar inferența asta el o face pe baza simplului „nume” al aparenței, care-l silește să substantiveze ceea ce apare. De fapt, în conceptul unei apariții nu stă decît aparența.

După această critică, Bauch începe o analiză fină a conceptului de lucru în sine, pe care îl deosebește de numen și pe amîndouă de obiectul transcendental, trei noțiuni de obicei confundate în comentariile asupra lui Kant. Numenul este un concept negativ, care exprimă independența față de subiectivitate. Ca atare, este un concept imposibil din punct de vedere obiectiv, dar admisibil în rolul lui negativ și limitativ. Dimpotrivă, obiectul transcendental are un înțeles obiectiv. El e pus de conștiință pentru ca lumea să nu

rămîină o simplă lume de reprezentări, fără substrat obiectiv. E corelatul unității de apărcepțiune pentru diversul apariției sensibile. Numenul = nimic. Obiectul transcenden-tal = X, ceva. El este condiția generală a apa-renței sensibile. În schimb, pentru o aparență „anumită“, Kant are concepția de lucru în sine. Lucrul în sine este deci „specificația“ obiectului transcendental. De aceea, spune Bauch<sup>1</sup>, Kant poate vorbi de lucrul în sine la plural, în timp ce obiectul transcendental nu este tratat decît la singular.

După aceste distincții subtile, ne-am aștepta ca Bruno Bauch să aducă o soluție cu totul nouă pentru problema noastră. Distincțiile însă se dovedesc a nu fi decît exerciții de școală, iar soluția lui Bauch stă în vecinătatea celei a lui Cohen. Lucrul în sine nu este, pentru el<sup>2</sup>, decît un principiu de unificare, pe care teleologia îl va valorifica suficient.

Am fi voit, acum, să cercetăm sumar cîteva cărți de popularizare a kantismului, pentru a vedea cum se pot elimina contradicțiile lucrului în sine într-o lucrare care trebuie să fie „pe înțelesul tuturor“. Nu mai putem însă prelungi prea mult studiul literaturii lucrului în sine, și ne grăbim să trecem la ultimii doi gînditori din schița comentariilor care ni

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 266.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 374.

se par caracteristice pentru această problemă a lui Kant. Am numit pe Fr. Staudinger și Erich Adickes.

În 1900, Staudinger scrie în *Kantstudien* un articol intitulat *Der Streit um das Ding an sich*, în care concepția lucrului în sine este pusă în termeni cu totul particulari. Staudinger pornește împotriva lui Kant cu obiecția că formele apriorice ale subiectului cunoscător nu-și pot avea originea în el însuși, căci atunci obiectivitatea nu mai înseamnă nimic. Dar unde își au ele originea? Pentru a găsi aceasta, trebuie să facem o distincție pe care Kant a nesocotit s-o facă. În tabelul categoriilor kantiene sînt două soiuri de categorii: unele care nu privesc decît raportul subiect-obiect, sau un procedeu anumit al subiectului, și altele care privesc lucrurile înseși, fiind astfel constitutive. Posibilitatea, necesitatea, afirmația, negația sînt simple proceduri ale noastre în raport cu obiectul. În schimb, spațiul, timpul, cauzalitatea, substanțialitatea, exprimă raporturi exterioare, constitutive, ale lucrurilor. Cercetîndu-le în modul lor de formare pe acestea din urmă, Staudinger va afla (prin psihologie fiziologică, și nu prin teoria cunoașterii) că ele derivă din faptul experienței, dar că, odată formate, lucrează tocmai cum spune Kant, ca forme apriorice.

Concluzia este: ceea ce spunem *a priori* despre lucruri valorează pentru lucruri înseși,

nu numai pentru reprezentările lor. „Și atunci lucrul în sine kantian nu mai este“, scrie Staudinger, „X-ul unei întrebări enigmatice, ci X-ul unei nesfârșite ecuații“, ecuația dintre el și cunoștințele noastre apriorice. Prin aceasta, cunoștința noastră devine obiectivă.

În sfârșit, să spunem două cuvinte și despre Erich Adickes. Lucrarea acestuia, *Kant und das Ding an sich* (1924), este printre cele mai prețioase contribuții la problema noastră. Adickes vrea să pună problema pur și simplu istoric. Nu trebuie să ne mulțumim, scrie el<sup>1</sup>, cu afirmația că lucrul în sine este un simplu concept problematic sau limitativ. Kant spune, e drept, deseori aceasta, dar în multe părți arată că lucrul în sine e un concept de bază al sistemului său. Pentru Kant, spune Adickes, existența transsubiectivă a unui lucru în sine n-a fost niciodată, în perioada critică, subiect de îndoială. El nu s-a îndoit decât de cunoașterea lucrului în sine, nicidecum de existența lui. Tendința realistă în critică este, așadar, în afară de orice îndoială. Mai mult chiar, Kant aplică o serie întreagă de categorii la lucrul în sine, și nu contrazice, căci nu cunoaștem nimic prin acele categorii astfel aplicate (cunoașterea presupunând la Kant intuiția sensibilă), ci doar gîndim. Această întrebuintare pură a categoriilor este posibilă. La Kant categoria

---

<sup>1</sup> *Kant und das Ding an sich*, p. 3.

are două înțelesuri, găsește Adickes<sup>1</sup>: într-un înțeles categoriile sînt unități sintetice, care au deci nevoie de datele sensibilității, iar în alt înțeles ele se aplică dincolo de experiența posibilă.

Simultan însă cu această încercare de a dovedi că lucrul în sine se poate susține în sistemul kantian, Adickes arată<sup>2</sup> că personalitatea lui Kant, adică moralistul, metafizicianul și omul din el, explică tendința realistă de a afirma lucrul în sine. Adickes trece, în acest scop, în revistă toate citatele lui Kant susceptibile de a arăta contrariul, și lămuirește că nicăieri, în afară de cîteva locuri ce pot fi trecute cu vederea și scuzate istoricește, nu se contestă existența lucrului în sine, ci doar cunoașterea lui. Dar, încă o dată, se justifică sistematic lucrul în sine la Kant, sau se motivează psihologic? Adickes vrea să spună și una și alta. De aceea lectura sa nu te convinge nici pentru una, nici pentru cealaltă.

Cu Adickes, a cărui lucrare a apărut în 1924, încheiem prezentarea ideilor caracteristice care s-au emis asupra lucrului în sine kantian. Schița noastră e departe de a fi completă. Ea nici nu ținea, de altfel, decît să arate că lucrul în sine constituie o problemă serioasă

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 57–58.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 115 și 153.

pentru sistemul kantian, precum și să indice cadrul în care se poate discuta și soluționa această problemă.

Chiar și după trecerea în revistă a vederilor de mai sus, lucrul în sine e o temă de șovăieli pentru cititorul lui Kant. Dar acum, măcar, o discuție asupra acestei teme poate fi întreprinsă cu mai mare ușurință. Expunerea literaturii chestiunii a simplificat-o, reducând-o la liniile ei esențiale, prin aceea că i-a arătat principalele aspecte și încheieturi, așa că putem acum intra de-a dreptul în problema noastră, ceea ce înseamnă că putem să ne așezăm dintr-odată în centrul sistemului kantian.

Discuția noastră se va mărgini la *Critica rațiunii pure*. De cele mai multe ori problema lucrului în sine e soluționată fie prin *Critica rațiunii practice*, fie prin *Critica judecății*. Se arată, în acest caz, că, în *Critica rațiunii pure*, Kant a lăsat lucrul în sine ca subzistent, deși doar gândit și nu cunoscut, pentru a-l putea folosi în partea practică a filozofiei sale. Kant însuși mărturisește la un moment dat aceasta.<sup>1</sup> Conceptul de libertate la care ajunge astfel Kant este negreșit o soluție a lucrului în sine, dar nu una de cunoaștere. Ceea ce interesează rațiunea practică sînt „principiile determinatoare ale voinței”. Întrucît o facem dintr-un interes practic și nu unul

<sup>1</sup> *Critica rațiunii practice*, trad. Picavet, p. 6.

teoretic, putem aplica forma cauzalității la lucruri în sine.<sup>1</sup> Căci în afară de raportul pe care-l susține intelectul cu obiectele, el susține altul cu facultatea de a dori — voința. Dar prin acest raport, care duce la o întrebuintare transcendentă a categoriilor, subiectul nu mai cunoaște nimic, sau cunoaște într-un fel care nu mai interesează teoretic.

De asemenea și în *Critica judecării* lucrul în sine își găsește o soluție mai mult sau mai puțin ușoară. El este gândit, la început, ca un principiu regulator al lumii; însă ideea de scop va face din el un principiu constitutiv, nu atât pentru cunoaștere cât pentru ordinea morală a lucrurilor. De fapt, judecata estetică și cea teleologică, la Kant, nu fac decât legătura între facultatea de a dori și voința, ca aparținând rațiunii, cu facultatea de a cunoaște, ca aparținând intelectului. Este la fel de firesc atunci în *Critica judecării* ca și în *Critica rațiunii practice* să soluționezi dificultățile lucrului în sine, căci soluția nu privește cu nimic cunoașterea, ci alte planuri, mai puțin riguroase, ale conștiinței omenești.

Noi încercăm în limitele *Criticii rațiunii pure* să găsim o soluție. Implicit prin aceasta rațiunea practică și judecata vor căpăta un sprijin, în timp ce cunoașterea câștigă prea puțin efectiv de la rațiunea practică și de la judecată. Dar sînt cîțiva gânditori care cred

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 94.

că nu ne putem lipsi de rațiunea practică. „Fără *Critica rațiunii practice* care să dezvolte ideea de lucru în sine“, scrie Windelband<sup>1</sup>, „ideea acestui lucru ar fi rămas cea mai încâlțită și mai absurdă fantezie care și-a găsit locul în filozofie.“ Așa este într-adevăr? Sau are lucrul în sine o semnificație și un interes hotărât chiar numai în limitele *Criticii rațiunii pure*?

Este drept că însuși Kant pare, în primul moment, să conteste acest lucru. În prefața ediției a II-a<sup>2</sup>, după ce face distincția dintre cunoaștere și simpla gândire, cea dintâi necesitând, pe lângă formele pure ale subiectului cunoscător, și datele sensibile ale intuiției, el scrie: „Pot gândi ceea ce vreau, cu condiția să nu cad în contradicție cu mine însumi; dar aceasta nu-mi dă decât posibilitatea logică a unui concept, nu și posibilitatea lui reală, pentru care-mi trebuie ceva mai mult... Acest ceva mai mult nu-i nevoie să-l căutăm în izvoarele teoretice ale cunoașterii; el poate fi foarte bine găsit în cele practice“. Așadar, Kant are aerul că menține, în *Critica rațiunii pure*, lucrul în sine ca simplă gândire, numai pentru utilitatea pe care i-o va descoperi în *Critica rațiunii practice*.

Dar nu este în realitate așa. Să ne punem o întrebare pe care comentatorii lui Kant

<sup>1</sup> *Geschichte der Neuern Philosophie*, vol. II, p. 92.

<sup>2</sup> *Critica rațiunii pure*, trad. Barni, p. 26.



nesocotesc în mod constant să și-o pună: „Ce înseamnă sistemul lui Kant fără lucrul în sine?”

Să luăm cîteva citate din Kant. La p. 191 a *Criticii rațiunii pure* el scrie: „Fenomenele nu sînt lucruri în sine. Intuiția empirică nu e cu puțință decît prin intuiția pură de spațiu și timp; ceea ce spune geometria despre aceasta din urmă e valabil pentru cea dintîi... Orice observații împotrivă-i nu sînt decît sîcîieli ale unei rațiuni întunecate, care crede greșit că e în stare să elibereze obiectele simțurilor de condiția formală a sensibilității noastre și să le reprezinte ca lucruri în sine, deși ele nu sînt decît fenomene. Dacă n-ar fi simple fenomene, noi n-am putea, de bună seamă, cunoaște nimic pe cale sintetică *a priori*, datorită, așadar, conceptelor pure de spațiu, iar știința care le determină, geometria, ar fi ea însăși imposibilă”.

Iar la p. 203 de asemenea scrie: „Într-adevăr, dacă obiectele la care aceste principii (cele sintetice) trebuie raportate ar fi lucruri în sine, ar fi absolut cu neputință să avem *a priori* o cunoaștere sintetică.”

Trebuie să amintim două lucruri. Întîi, că unicul mod de a exista ca știință, pentru matematică, fizică și metafizică, era, în ochii lui Kant, de a-și întemeia cîteva judecăți sintetice *a priori*, cunoașterea necăpătîndu-se decît sintetic și nu analitic, iar necesitatea și universalitatea rezidînd numai în *a priori*, nu

și în empiric. Mai trebuie să amintim această afirmație pe care o face Kant în mai multe locuri ale *Criticii rațiunii pure*: „Dacă lucrurile în sine n-ar exista, fenomenele ar fi lucruri în sine“. Cu aceste două lămuriri putem înțelege citatele din Kant. Într-adevăr, dacă fenomenele n-ar fi simple fenomene, dacă deci ele ar fi lucruri în sine, atunci, întrucât subiectul nu le mai determină cu nimic, el nu va cunoaște nimic *a priori* despre ele, și deci toată cunoașterea va deveni empirică. Însă am văzut că o cunoaștere empirică nu este necesară și universală; în consecință știința devine imposibilă.

Două concluzii sînt de tras de aici. Kant crede atît de convins în existența lucrului în sine, încît afirmă că, dacă l-ar suprima, tot ar mai rămîne, întrucît prin aceasta fenomenul s-ar ridica în mod automat la rangul de lucru în sine. În al doilea rînd, el e convins că unicul fel de a face cu puțință științele e de a deosebi între fenomen și lucrul în sine. „Dacă intuiția noastră ar fi în așa fel alcătuită încît să ne reprezinte lucrurile cum sînt în sine, n-ar putea exista nici o intuiție *a priori*, ci numai intuiție empirică.“<sup>1</sup> Ceea ce înseamnă că degradarea cunoașterii noastre prin aplicare exclusivă la lumea fenomenală e condiția supremă a posibilității științelor, în particular a științei matematice.

---

<sup>1</sup> *Prolegomene*, trad. Antoniadă, p. 53.

Dar suprimarea lucrului în sine în sistemul kantian nu duce la consecințe grave numai în ceea ce privește matematicile. Nici fizica n-ar fi posibilă, în acest caz, din exact aceleași principii. Suprimînd lucrul în sine, obiectele naturii, fenomenale pînă acum, sînt ridicate la rang de lucruri în sine. Despre acestea, neputînd avea o cunoștință apriorică, la fel ca în primul caz, ci doar una empirică, fizica nu va mai avea universalitate și necesitate, deci va fi imposibilă.<sup>1</sup>

În sfîrșit, suprimînd lucrul în sine, facem imposibilă morala — căci în acest caz principiul cauzalității mecanice, descoperit de noi ca valabil în lumea experienței, capătă o valoare absolută, ceea ce ne împiedică să gîndim libertatea și, cu aceasta, să întemeiem etica.<sup>2</sup> În timp ce distincția dintre fenomen și lucrul în sine ne face să putem gîndi libertatea alături de necesitatea mecanică a naturii.

Așadar, suprimarea lucrului în sine, în sistemul kantian, are consecințele cele mai dezastruoase din punct de vedere filozofic. Nu numai morala este ruinată prin această înlăturare (așa cum spune Windelband și cum vor, împreună cu el, și alți comentatori), ci matematica și fizica înseși se prăbușesc odată cu lucrul în sine. Este posibil, atunci, să-l nesocotim pe acesta, cum se face uneori? Din punct de vedere kantian, hotărît nu!

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 73 și 74.

<sup>2</sup> *Critica rațiunii pure*, vol. I, p. 27.

Dar ce este lucrul în sine, totuși? Este el o simplă idee, cum spunea Cohen, sau este ceva mai mult decît atît, un lucru real și subzistent?

Să facem de la început o observație. Lucrul în sine pare, la Kant, cel puțin tot atît de cert, ca realitate, cît fenomenul, al cărui corelat este. Dacă pun fenomenul pun și lucrul în sine; dacă suprim fenomenul, rămîne lucrul în sine. Dar dacă suprim lucrul în sine? Normal ar fi să rămîină doar fenomenul, așa cum spun fenomenaliștii moderni. Cu toate acestea am văzut că, la Kant, se întîmplă altfel: dacă suprim lucrul în sine, tot lucrul în sine este cel care rămîne iar nu fenomenul, întrucît acesta își schimbă automat rangul.

Dar, din moment ce pot de voie să le pun și să le suprim, nu înseamnă că atît lucrul în sine cît și fenomenul sînt simple idei? Nu înseamnă deloc asta. Toți comentatorii lui Kant au convingerea că măcar unul din termeni, fenomenul, exprimă ceva existent. Normal ar fi să conchidă că și celălalt termen e existent. Dar să nu grăbim concluzia.

Riehl spunea despre lucrul în sine kantian că e o traducere a expresiei *things themselves* folosită de Locke. Ce înseamnă expresia lui Locke? Lucrurile privity nu în calitățile lor secundare, ci în calitățile lor constitutive, cele primare. Dar aceste calități primare trebuiau să fie, în ultimă instanță, existență și activitate. La rîndul său, Kant găsește că și

calitățile primare ale lui Locke sînt, într-un anumit înțeles, tot secundare; dar nu poate suprima calitatea de a fi și cea de a activa a lucrurilor, căci atunci suprimă orice suport valabil pentru ele. Ceea ce văd eu, spune Kant, văd într-un anumit fel, al meu; dar felul meu de a vedea nu exclude felul de a fi al lucrurilor, ci dimpotrivă, îl implică. Dacă fenomenul prezent este real, și dacă eu am convingerea, pe de altă parte, că nu este decît fenomen, adică o modificare a realului prin mine, pentru uzul meu, atunci și lucrul care suportă modificarea e real. Eu nu suprim un lucru prin simplul fapt că-l modific. Dimpotrivă, îl pun.

Că modific lucrurile — aceasta este o cîrțitudine pentru Kant. Dacă spațiul și timpul n-ar exista în mine, ci în lucruri, atunci „bunul“ Berkeley, spune Kant, ar avea dreptate reducînd lumea la conștiința mea. Căci ar însemna<sup>1</sup> că „admit două lucruri infinite, care nu sînt nici substanțe, nici calități cu adevărat inerente unor substanțe, dar care trebuie totuși să fie ceva existent, ba chiar condiția necesară de existență a lucrurilor, și care ar mai subzista atunci cînd toate lucrurile existente ar fi dispărut... În sistemul acesta, propria noastră existență, care ar deveni dependentă de realitatea subzistentă în sine, a

<sup>1</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 88.

unei neființe, precum timpul, n-ar mai fi, ca și acesta, decît o deșartă aparență“. Timpul și spațiul fiind deci pentru Kant condițiile sensibilității noastre, ele modifică realitatea de cunoscut. Că nu o suprimă, sînt destule citate din Kant care ne dovedesc acest lucru. Să luăm cîteva din *Prolegomene*, unde sînt mai hotărîtoare, deși nu mai dese decît în *Critica rațiunii pure*.

„Obiectele nu sînt reprezentări ale lucrurilor așa cum sînt în sine și cum le-ar concepe un intelect pur. Ele sînt intuiții sensibile, adică fenomene a căror posibilitate stă în raportul dintre orice lucru, necunoscut în sine, și un altul, care e sensibilitatea noastră.“<sup>1</sup>

Sau: „Sînt lucruri care ne sînt date ca obiecte ale simțurilor, găsindu-se în afara noastră, însă nu știm nimic despre ceea ce pot fi în sine, ci cunoaștem numai fenomenele lor, adică reprezentările pe care le produc în noi cînd ne afectează simțurile“<sup>2</sup>.

Sau: „Și precum cel ce nu consideră culorile ca proprietăți inerente obiectului în sine, ci numai ca modificări ale simțului vederii, nu poate fi numit idealist, tot atît de puțin poate fi numită o doctrină a mea, numai pentru că eu găsesc că încă multe alte proprietăți care alcătuiesc intuiția unui corp, ba chiar toate, aparțin numai fenomenului acestui corp.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 59–60.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 63.

Spunînd aceăsta, eu nu suprim existența lucrului care apare ca fenomen, cum face adevăratul idealism...<sup>1</sup>

Dar mai departe Kant revine iar: „Ceea ce numesc eu idealism nu se referă la existența lucrurilor..., căci nu mi-a trecut niciodată prin gînd să mă îndoiesc de existența lor“. În sfîrșit: „Pe de altă parte ar fi însă și mai absurd să nu admitem nici un fel de lucruri în sine“<sup>2</sup>. Cît de departe sîntem de afirmația lui Cohen că „este o pretenție superficială aceasta, cum că la Kant ar fi rămas, alături de fenomene, un lucru în sine!“

Lui Eberhardt din Halle, care găsea inutilă orice critică a rațiunii după Leibniz, și îi făcea lui Kant obiecția că nu poate lămuri materia senzației fără lucrul în sine, Kant îi răspunde că tocmai aceasta e afirmația permanentă a *Criticii*: „Substratul materiei, în aparență sensibilă, nu stă în obiecte ale simțurilor, ci în ceva suprasensibil, despre care nu știm nimic. Obiectele ca lucruri în sine dau materia intuiției empirice, dar nu sînt materia acestuia“. (Răspunsul e dat în lucrarea *Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entberlich gemacht werden soll*<sup>3</sup>, 1790.)

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>3</sup> Kuno Fischer, vol. V, p. 539.

Este într-adevăr surprinzător cum, după atâtea afirmații ferme ale lui Kant și, de altfel, după spiritul întreg al criticii sale, se mai poate contesta, de către unii din comentatori, credința sa în realitatea lucrului în sine. Niciodată Kant nu și-a părăsit tendința realistă, scrie Adickes. Kuno Fischer și Riehl cred același lucru. Dar, mai presus de toți, Kant însuși vorbește în termeni care n-ar trebui contraziși, dacă tocmai el n-ar fi cel care favorizează propria sa contrazicere.

Într-adevăr, la Kant se observă două tendințe, scrie același eminent cunoscător al său, Adickes<sup>1</sup>: tendința de a rămîne consecvent îndrumării sale realiste, de o parte, și cea de a fi consecvent sistemului său, de alta. Pînă acum am constatat la Kant îndrumarea realistă în afirmarea unui lucru în sine. Datori sîntem acum să arătăm că această afirmare contravine uneori intereselor generale ale sistemului.

Problema lucrului în sine se poate pune în două feluri, și așa s-a și pus de către comentatorii lui Kant. Prima întrebare este: ce crede Kant despre lucrul în sine? A doua: ce „poate“ crede Kant despre lucrul în sine? Cea dintîi este pur și simplu istorică; realismul kantian e o stare de fapt, constată istoricii, o stare despre care nu avem motive de îndoială, chiar dacă ea nu convine sistemului

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 42.



său filozofic. Cea de-a doua întrebare este însă sistematică. Acei comentatori care și-o pun nesocotesc nițel istoria, dar încearcă să consolideze kantismul, făcându-l să afirme despre lucrul în sine propoziții care se țin în sistem, după părerea lor. Și unii și alții își au meritele lor în materie. Și, în definitiv, nici unora nici altora nu li se poate contesta interesul pentru Kant.

Cei care vor să salveze sistemul lui Kant, cu riscul de a contraface istoria, sînt în fond convinși că obiecțiile care s-au adus lucrului în sine se prezintă ca foarte grave. Obiecțiile acestea le-am văzut. Ele constau în a susține imposibilitatea afirmării lucrului în sine, căci orice afirmare se face categorial, deci fără temei. De fapt însă nu e nimic neîntemeiat, răspund unii istorici. Kant nu aplică greșit categoriile, căci nu e vorba de cunoașterea lucrului în sine, ci doar de gîndirea lui. Cel care a insistat cel mai mult asupra acestui argument a fost Adickes. Pentru a arăta cum putem gîndi prin categorii, el deosebește, după cum am văzut, două înțelesuri în ele: unul de unități sintetice ale datelor sensibile și altul de unități pure ale minții noastre. Numai în acest al doilea înțeles le putem aplica asupra lucrurilor în sine. În primul înțeles ele n-au decît o întrebuintare empirică. Ceea ce spun Erdmann și Fischer, anume că la Kant e vorba de cauzalitate liberă, inteligibilă, și că deci nu e contradicție, nu e drept,

arată Adickes. Cauzalitatea inteligibilă nu e decît cauzalitatea mecanică aplicată fără factorul timp. Fiind deci aceeaşi cauzalitate, aplicarea ei ar fi greşită.

Dar nici soluţia lui Adickes nu ni se impune. Ce sînt unităţile pure ale minţii noastre? La Kant, oricît s-ar spune, categoriile sînt unităţi care leagă diversul intuiţiei sensibile, deci sintetice. În afară de acest înţeles, ele nu pot avea nici unul legitim. Şi apoi, să admitem că Adickes, sau Erdmann, sau Fischer ar avea dreptate. Ce înseamnă a gândi pur şi simplu? Un zbor de porumbel în vid, ar răspunde Kant. Asta e tot ce se poate spune despre un obiect de realitate neîndoielnică, cum afirmă istoricii că ar fi lucrul în sine kantian? Dar la această realitate cum a ajuns Kant? Tot prin gândire simplă? Nu era mai bine să lăsăm lucrul în sine un simplu concept limitativ sau o simplă idee, precum vor comentatorii sistematici?

Ajunşi la acest punct de serioasă încordare, unica pornire este „înapoi, la Kant“. Să pătrundem în sistemul kantian cît mai adînc posibil, şi să desprindem de aici înţelesurile pe care nu le găseam la critici.

„Subiectul la Kant nu este întrutotul creator“, iată o afirmaţie sigură, la care orice comentator al lui Kant va subscrie şi de la care, în consecinţă, putem pleca. Ce înseamnă afirmaţia aceasta? Înseamnă că, întrucît este

subiect omenesc, nu are intuiție intelectuală, ci intuiție sensibilă doar. Aceasta e o constatare asupra căreia nimic nu-l clatină pe Kant. Dacă ar avea intuiție intelectuală sau intelect intuitiv, subiectul omenesc și-ar da, odată cu forma cunoașterii, și conținutul ei divers. Însă astfel e doar intelectul creator, care cunoaște, așadar, lucrurile în sine, întrucât el le pune. Intelectul omenesc e mai modest. Spontaneitatea lui nu-l ajută decât să dea forma cunoașterii. Materia, diversul, rămîne să-l primească. Prin ce mijloc? Prin pasivitatea sensibilității sale. De unde? De la un lucru care o afectează. Așadar, există în concepția lui Kant un lucru independent de subiect și a cărui prezență justifică propoziția: „subiectul nu este creator“.

Cu toate acestea, într-un anumit înțeles al lui Kant, subiectul este creator. Dacă nu creează diversul intuiției, ceea ce înseamnă conținutul cunoașterii, subiectul creează, o știm, forma ei. Postularea acestei activități originale a spiritului omenesc este evidentă pentru toți comentatorii lui Kant. Propoziția: „subiectul este creator“, e tot atît de asigurată, în înțelesul ei critic, precum propoziția: „subiectul nu este creator“. Conștiința omenească devine activă la Kant, spre deosebire de alți gînditori la care e pasivă. Conștiința umană, arată toți comentatorii, nu este la Kant o oglindă în care se răsfrîng impresiile lumii exterioare, o placă sensibilă

pe care ele să se imprime așa cum au fost emise, ci un laborator efectiv de constituire a cunoașterii. Ea are o activitate; și activitatea ei este originală. Așadar, există, în concepția lui Kant, o activitate care îl constituie pe subiectul cunoscător însuși și care justifică propoziția: „subiectul este creator“.

Iată-ne, așadar, în fața unei propoziții kantiene, indiscutabilă istoric și sistematic: „subiectul este și nu este creator“. Să încercăm a o adânci puțin.

Creator a ce, în primul rînd? Creator al unui anumit material. Care? Materialul cunoașterii. În toată *Critica rațiunii pure* nu va fi vorba decît de materialul cunoașterii. Dar Kant știe un lucru, anume că: „Toată cunoașterea începe cu experiența“, deși ea nu derivă întreagă din ea. Atunci, a crea cunoașterea echivalează, la Kant, cu propoziția: „a face posibilă experiența“. Afirmația mai sus enunțată, pe care toți comentatorii lui Kant erau siliți s-o admită, se poate traduce astfel: „Subiectul face posibilă, pe de o parte, și nu face posibilă, pe de altă parte, experiența“. Care sînt, acum, aceste două părți din care experiența este făcută posibilă? Aici încep deosebirile de interpretare la Kant. Unii, uitînd că „a face posibilă experiența“ înseamnă a considera ceva echivalent afirmației: „subiectul este și nu este creator“, reconstituie experiența kantiană numai în ce privește subiectul și capacitatea sa creatoare.

Dar nu se poate nimic mai nedrept față de spiritul general al criticii. Experiența este aici alcătuită din două părți. Pe de o parte subiectul își trimite unitățile sale *a priori*; pe de altă parte lucrul își oferă materialul său pentru configurare. Unificarea diversului, cu diferitele ei trepte (sensibilitate, intelect, rațiune) constituie experiența. (De fapt aceste trepte nu exprimă, toate, experiența; exercițiul sensibilității dă mai puțin decît ea, cel al rațiunii mai mult decît ea. Experiența propriu-zisă, experiența științifică, o dă momentul intelectual grefat pe momentul inferior al sensibilității.) Experiența cere deci două serii de elemente, independente de ea, deși nu anterioare ei, constitutive pentru ea, deci nu derivabile din ea. Aceste două serii de elemente sînt pure. Întrucît privesc subiectul sînt *a priori*; întrucît privesc obiectul sînt *a posteriori*.

În ceea ce privește prima serie de elemente, nu întîmpinăm nici o dificultate în comentariile asupra lui Kant. A doua serie, însă, prezintă mari dificultăți. Kant însuși n-a deosebit întotdeauna termenul de *empiric* de cel de *a posteriori*. Ba am putea spune, chiar, că el nu face în mod explicit distincția aceasta, ci de multe ori lasă să creadă că o cunoaștere empirică înseamnă același lucru cu o cunoaștere *a posteriori*. Am arătat mai sus efortul pe care-l face Kuno Fischer de a scoate că *empiric* și *a posteriori* nu pot fi

același lucru, în gîndirea implicită a lui Kant, pentru că elementul aposterioric face posibilă experiența în ceea ce privește conținutul ei, și ar fi absurd să spunem că materia experienței e dată prin experiență. Sîntem siliți să acceptăm această distincție a lui Kuno Fischer, întrucît ea exprimă de minune spiritul criticii, chiar dacă nu exprimă litera lui.

Îl înțelegem, așadar, pe Kant în sensul că experiența se constituie, la el, prin două ordini pure (care e firesc să fie pure, căci dacă fac posibilă experiența, nu sînt ele însele momente ale ei): ordinea pură a aprioricului și cea a aposterioricului. Subiectul pur și obiectul pur, subiectul în sine și obiectul în sine — iată premisele criticii kantiene. Aprioric, atunci, nu înseamnă înainte de experiență și aposterioric după experiență, sau prin ea. Timpul este, bineînțeles, în afară de experiență, dar determinările sale nu sînt decît în ea. Nu putem determina nimic în timp dincolo de experiență. *A priori* și *a posteriori* nu înseamnă înainte și după experiență, ci independent de ea. Sînt momente constitutive ale experienței. Sînt, în acordul lor, însăși experiența, deci în ele însele, ceva independent de ea, pur, elemente ale „în sinelui“. Subiectul în sine are două determinări generale: existență și activitate. Obiectul în sine are de asemenea două determinări care sînt tot existență și activitate. Acordul lor va

fi, pentru cunoaștere, experiența. Dezacordul lor nu va fi nimic pentru cunoaștere, dar va fi ceva în sine.

Pînă acum — perfectă simetrie. Kant pune subiectul și obiectul în echilibru. Determinările generale ale subiectului sînt și cele ale obiectului. În sfîrșit, activitatea lor trebuie să fie comună, altfel experiența e imposibilă.

Dar Kant însuși rupe, cel dintîi, această simetrie a concepției sale. Lucrul în sine, odată pus și pus în mișcare, nu-l mai interesează. Subiectul în sine, dimpotrivă, îi oprește atenția, pentru că acesta devine, la un moment dat, subiectul epistemologic, adică noi înșine în măsura în care cunoaștem. Despre lucrul în sine ne este destul să știm că se face cunoscut, că se manifestă. Despre noi, însă, nu e destul să știm că ne manifestăm, ci „cum“ ne manifestăm. Trebuie să cunoaștem felul cum cunoaștem, ca să întemeiem experiența și ca să știm dacă și cît de departe pășim peste limitele ei. Dar acest lucru nu-l cunoaștem din experiență, căci atunci ar însemna să întemeiem experiența prin experiență. Noi avem, așadar, o cunoaștere dincolo de lumea fenomenală.<sup>1</sup> Prin ea determinăm care sînt formele *a priori* ale minții noastre, și le legitimăm cu ajutorul unei conștiințe în genere. Obținem astfel o cunoaștere transcendentă despre noi înșine, adică o cunoaștere a felu-

<sup>1</sup> Kuno Fischer, vol. V, p. 598.

lui propriu și pur în care cunoaștem. Ce este această cunoaștere transcendentă? Kant răspunde<sup>1</sup>: cunoașterea originii nonempirice a anumitor reprezentări și a posibilității pe care o au totuși de a se raporta *a priori* la obiecte de experiență. Dar aceste reprezentări și virtuțile lor sînt ale unei conștiințe, fie ea chiar în genere. Și pe ea n-o putem cunoaște empiric, deoarece ea întemeiază experiența. Deci avem cunoașterea unui obiect transcendent, a unei conștiințe transcendente, și ca atare cunoașterea transcendentă devine transcendentă. Kant însă n-a admis niciodată concluzia aceasta. Cum putem înlătura noua dificultate ivită?

Kant nu se întreabă niciodată ce este conștiința în genere (cel puțin nu se întreabă în mod științific), și pe ce se întemeiază ea. Și, mai mult, nu-și pune întrebarea de ce prin conștiință în genere cunoaștem așa cum cunoaștem și nu în alt fel. Pentru el acestea sînt întrebări transcendente. El scrie<sup>2</sup>: „În ce chip este însă posibilă însăși această proprietate particulară a sensibilității, sau aceea a intelectului și a apercepției necesare, care stă la baza intelectului și a oricărei cugetări? La această întrebare nu mai putem da nici un răspuns, căci pentru orice răspuns și pentru orice cugetare a obiectelor avem nevoie tot-

---

<sup>1</sup> *Critica rațiunii pure*, vol. I, p. 98.

<sup>2</sup> *Prolegomene*, p. 108.



deauna tocmai de această proprietate". Dacă avem nevoie totdeauna de această proprietate și nu putem s-o probăm, asta înseamnă că ea e o premisă și nicidecum o concluzie a sistemului. Kant acceptă, sau, mai bine, postulează, sau, și mai bine, „pune" existența unui subiect pur cu calitățile sale particulare, cu formele sale de înțelegere, adică. Nu mai avem o „cunoaștere transcendentă", în acest caz, ci un „postulat transcendent". Iar cunoașterea transcendentă nu-mi dă însuși acest postulat, ci doar, odată acesta pus, exercițiul său posibil prin raportare la experiență.

Dar postulatul unui subiect pur, cu o anumită structură, nu stă singur în critică deși virtuțile subiectului îl ocupă în cea mai mare măsură pe Kant. Fiecare formă nouă, pusă ca o calitate a subiectului pur, își cere corespondentul ei material. Subiectul pur este expresia formală a cunoașterii noastre, care caută neconținut să se completeze printr-o expresie materială. Postulatul subiectului pur determinant trebuie echilibrat cu un nou postulat, al unui obiect pur determinabil și, odată cu acest postulat, simetria sistemului este refăcută.

Kant primește deci fără să examineze un lucru în sine și un subiect pur. „Dar asta nu e critic!" exclamă Hans Driesch<sup>1</sup>. „Critic ar fi din partea lui Kant să nu accepte nimic

<sup>1</sup> *Kantstudien*, 1917.

fără să cerceteze.“ „Ba dimpotrivă, tocmai aceasta e critic“, răspundea Kant lui Eberhardt din Halle (citată mai sus), „să accept un lucru în sine, substrat al materiei sensibile, și să arăt apoi că nu-l pot cunoaște.“ Și Kant ar fi răspuns la fel de sigur celor care i-ar fi imputat acceptarea unui subiect pur. Critica tocmai acest lucru face: limitează cunoașterea omenească, punând de la început că, în această cunoaștere, subiectul are o structură anumită și că lucrurile în sine există deci necesar, pentru a justifica transfigurația realității prin cunoaștere.

Analiza gândirii kantiene ne îndreptățește, așadar, după părerea noastră, să privim sub alt înțeles lucrul în sine kantian și să considerăm în el nu un punct oarecare din sistem, o consecință secundară a sistemului, cum găsește Harald Höffding, de pildă, ci un element central și constitutiv al ei. Lucrul în sine, pus ca existent și real, este una din temeliile sistemului kantian. Sînt mulți comentatorii lui Kant care constată la acest concept caracterul de presuposiție. Pentru majoritatea lor, însă, presuposiția lucrului în sine se arată în contradicție cu dezvoltarea ulterioară a sistemului și, în orice caz, întrucît e presuposiție, incompatibilă cu poziția critică, așa cum o înțeleg ei, ca o critică fără obiect, fără punct de plecare adică, o critică în care nu ai nimic de criticat.

Dintre toți comentatorii, poate, cel care a cercetat fără teamă prea mare caracterul de presuposiție al lucrului în sine a fost Erich Adickes. Pentru el, Kant nu s-a îndoit nicio dată de existența transsubiectivă a lucrului în sine. Dimpotrivă, acesta constituie, după Adickes, o premisă de la sine înțeleasă. Dar, în loc să încerce să soluționeze dificultățile lucrului în sine cu datele noii sale accepții, Adickes denunță tendința realistă a lui Kant ca aparținând omului, moralistului și metafizicianului, avînd astfel aerul că scuză pe filozof prin structura sa psihologică particulară. În alte părți, Adickes încearcă să împace lucrul în sine cu sistemul kantian, iar soluția la care ajunge, și de care am vorbit mai sus, este cea destul de frecvent întîlnită că, neputînd cunoaște lucrul în sine, avem, cel puțin, mijloacele de a-l gîndi. Nu ne putem ascunde însă impresia — deși timidă, dată fiind autoritatea lui Adickes — că ne aflăm în fața unui simulacru de soluție. Lucrul în sine, în a cărui realitate Kant credea cu atîta putere, pe care îl menține cu oricîte sacrificii, pe de o parte, și a cărui suprimare ar aduce totuși sistemului atîtea prejudicii, pe de alta; un lucru în sine care îl apără pe Kant de „scandalul“ idealismului subiectiv, care-i îngăduie să întemeieze morala și să dea o finalitate lumii — un asemenea concept filozofic nu poate fi un simplu obiect

de gîndire, ceea ce înseamnă, la Kant, un simplu joc logic. E datoria fiecărui cercetător de a încerca, măcar pentru propria sa împăcare, să nu lase așa de lesne compromis, fie că punem în el fie că suprimăm lucrul în sine, un sistem în care găsești atîta demnitate și atîtea certitudini ca în cel al lui Kant.

De unde provine inadmisibilitatea lucrului în sine?

Toată lumea se întreabă: „Cum ajunge Kant la afirmarea lucrului în sine?” Și răspunsul este că, pe orice cale ar apuca-o, el nu ajunge în chip potrivit acolo, căci, după propriile sale dovezi, nimic nu-l scoate din lumea experienței posibile.

Răspunsul este drept, negreșit. Dar întrebarea pare să fie prost pusă. Kant „nu ajunge” la lucrul în sine, ci „pleacă” de la el. Jacobi, Schopenhauer și, cu ei, toți detractorii lucrului în sine kantian spun: „Aparența sensibilă îl duce pe Kant la lucrul în sine”. „Dimpotrivă”, protestează Adickes<sup>1</sup>, „nu aparența ne duce la lucrul în sine, ci lucrul în sine e o premisă care face posibilă experiența.” Lucrul în sine e substratul diversității materiale a experienței noastre. Dar nu e substratul atins de mintea noastră exploratoare, ci „pus” pur și simplu de ea. Nu mă ridic peste experiența posibilă, ci fac posibilă experiența. Experiența nu se poate întemeia

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 33.

prin ea însăși. Ea se constituie printr-o ordine independentă de ea, care deci nu numai că nu rezultă în nici un fel din experiență, dar se lasă presupusă de ea. Lucrul în sine astfel înțeles nu mai prezintă multe dificultăți. Odată pus — dintr-un interes critic pe care nu-l discutăm acum —, el se ține perfect în sistemul kantian. Nu pot să mă întreb ce caută aici lucrul acesta și cum îl justific. Ar fi la fel de absurd ca întrebarea: ce caută aici subiectul cunoscător și cum îl justific. Eu nu „găsesc” nici lucrul în sine nici subiectul, pur și simplu pentru că le-am pus de la început.

Atunci lucrul în sine nu mai prezintă nici o dificultate? Să nu ne facem iluzii. După ce a pus la începutul sistemului său lucrul în sine, Kant face, el cel dintâi, greșeala, după câte se pare, de a se întreba dacă-l poate cunoaște. Așadar, după ce a arătat că lucrul în sine duce la aparența sensibilă, acum se întreabă dacă nu cumva aparența sensibilă duce la lucrul în sine. Ce interes avea Kant să-și pună această întrebare, care trebuia să-i creeze atâtea dificultăți? De ce nevoia de a ajunge la un lucru în sine, din moment ce plecase de la el?

La Kant sînt două lucruri în sine: unul pe care-l pune și altul pe care-l caută. Cel pe care-l caută, nu-l găsește. Cel pe care-l pune, e inutil să-l caute.

Lucrul în sine pus se împotrivește, ca existență, subiectului. Lucrul în sine căutat se împotrivește, ca cunoaștere, fenomenului. Primul este ontologic, celălalt epistemologic. Confuzia acestor două concepții deosebite va duce — dacă vedem noi drept — la dificultățile lucrului în sine, în diferitele interpretări ale kantismului. Rînd pe rînd comentatorii săi vor considera cînd unul cînd celălalt dintre concepte. Detractorii lucrului în sine vor dezvolta conceptul epistemologic, și vor arăta că imaginea unui Kant realist este falsă. Susținătorii lucrului în sine vor lua conceptul ontologic și vor arăta că un lucru în sine, ca simplă idee sau simplu concept limitativ, n-are sens. Cei care vor voi să-l sîcîie pe Kant vor face din el un realist care se contrazice, sau un idealist care nu se afirmă. În sfîrșit, cei care caută un Kant întreg, un om, nu numai un gînditor sistematic, vor accepta și o expresie și cealaltă, și se vor plînge, împreună cu Adickes, că la Kant sînt două tendințe contradictorii: una de a urma îndrumarea realistă, alta de a fi consecvent sistemului său; sau vor vorbi ca Kronenberg de o filozofie ezoterică și alta exoterică la Kant; sau, în sfîrșit, se vor consola împreună cu Vaihinger, spunînd: „Kant rămîne mare chiar cînd se contrazice“. Cît de mare trebuie să fie el cînd nu se contrazice deloc!

Cu toate acestea, sînt mulți comentatori care bănuiesc două lucruri în sine la Kant.

Wundt, de pildă, scrie<sup>1</sup>: „Kant credea că a înlăturat cearta dintre ele (dogmatism și scepticism) prin conceperea unui lucru în sine care era afirmat și refuzat în același timp“. Numai că lucrul în sine nu e afirmat și refuzat în același timp, ci în timpuri cu totul diferite. Sau altundeva<sup>2</sup>: „În lucrul în sine kantian cad împreună raționalismul ontologic, care afirmă o existență în și pentru sine, și scepticismul, care cere să separăm de gândirea noastră lucrurile obiectiv date“. Numai că și aici cele două momente nu cad împreună, ci în două lucruri în sine distincte.

Nu vom numi pe toți comentatorii care fac distincția între lucrul în sine și numen, la Kant (fără să deosebească mai departe obiectul transcendental de lucrul în sine, cum făcea, nu cu prea mari consecințe, Bruno Bauch). Sînt mai puțini comentatorii care nu fac această distincție decît cei care o fac. De asemenea, e de remarcat că toți desemnează lucrului în sine un rol ontologic, iar numenului unul epistemologic. De ce nu s-a ajuns atunci la soluția propusă aici?

Motivele pot fi multe; unul principal este însă, după părerea noastră, cel de mai jos. Kant vorbește foarte des de lucrul în sine ca de un corelativ al fenomenului. „Prin însuși faptul că pun ideea de fenomen, o pun și pe

<sup>1</sup> *Logik*, vol. I, Stuttgart, 1906, p. 384.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 539.

cea de lucru în sine“, spune el. Și comentatorii se grăbesc să explice afirmația. Fenomenul, ca valoare relativă, nu poate sta decît corelat unei valori absolute. Nu pot gîndi ceva ca limitat, fără să gîndesc prin aceasta și limita lui. Iar lucrul în sine nu e decît un concept limitativ, o expresie negativă a cunoașterii noastre. Voi putea face din el un principiu regulator, o idee chiar, dar nu-mi voi extinde cu nimic cunoașterea astfel.

Pîna aici nici o contradicere la Kant. Dar, adaugă comentatorii săi în chestiune, Kant nu se oprește aici. El face mai mult decît să pună un fenomen și să-i adauge o limită, gîndită numai — nu și cunoscută, presupusă numai —, nu și afirmată. Kant vrea să se ridice de la „existența“ fenomenului la existența lucrului în sine. Iar aici el greșește, căci aplică în mod ilegal categoria cauzalității.

Numai că nu se întîmplă așa la Kant. E adevărat că lucrul în sine e corelatul de cunoaștere, prin limită, al fenomenului, și pîna aici nu-i nici o contradicere. Dar nu-i adevărat că e și corelativul de existență al fenomenului. Ar însemna ca existența fenomenului și existența numenului să fie două lucruri deosebite la Kant, și asta nu este deloc adevărat. Fenomenul nu are existență proprie la Kant. El nu e decît un mod pentru noi de a cunoaște. Ceea ce există în el aparține lucrului în sine. Fenomenul în sine, adică independent de noi, de interesul nostru de cunoaștere,



e lucrul în sine. O culoare, să spunem, ce este ea la Kant? Pentru cunoaștere are un sens, pentru existență nici unul. Sensul ei de existență nu stă decît în substratul acela misterios care e lucrul în sine. Fenomenul nu „este”. Doar lucrul în sine este.

Cu totul altfel se întîmplă, de pildă, la Hegel. El pare a fi înțeles bine această afirmație implicită a lui Kant, dar o condamnă. Fenomenele, scrie el în critica pe care o face lui Kant, nu sînt numai pentru noi, dar și în ele însele. Așadar, există, după Hegel, un „în sine” al lucrului propriu-zis, care e ideea universală, și un altul al fenomenului său. Ceea ce înseamnă că nu numai ideea este, dar și fenomenul ei este. Și fiecare își are felul lui de a fi.

La Kant însă fenomenul nu „este”. Nu are nici un sens ontologic, ci doar unul epistemologic. Ca atare, afirmația că critica se ridică de la existența fenomenului la cea a lucrului în sine e lipsită de sens. Lucrul în sine este corelatul fenomenului, dar numai de cunoaștere, nu și de existență. Cel de-al doilea lucru în sine al comentatorilor lui Kant, lucrul în sine ontologic, este întemeiat greșit, și deci, în loc să folosească sistemului, îl compromite. Distincția celor două lucruri în sine nu e numai inutilă la ei, ea devine chiar supărătoare, fiind temeiul celebrelor obiecții care i s-au adus și i se aduc lui Kant.

Dimpotrivă, în înțelesul nostru, distincția a două lucruri în sine pare de cea mai mare utilitate. Lucrul în sine epistemologic e corelatul fenomenului. Dar celălalt, ce sens sistematic are el?

Dacă vorbește de lucru în sine ca de un corelat al fenomenului — și am arătat în ce sens — Kant îl mai numește deseori și corelativ al unității noastre originare de a percepție. Ce sens are această nouă afirmație? Unitatea de a percepție se știe ce este: ea exprimă conștiința unei identități în toată diversitatea reprezentărilor noastre, și anume conștiința afirmației „eu sînt“, identic prezentă în ele. Dar această unitate, care este condiția supremă a experienței în ceea ce privește subiectul, înseamnă momentul ontologic, postulat de critică în subiectul epistemologic. Corelatul acestui moment ontologic unificator va fi lucrul în sine ontologic, postulat de asemenea de critică în obiectul epistemologic. Și am văzut mai sus că aceste două presupoziii, un subiect în sine și un obiect în sine, corelate, existente și active, sînt înseși presupozitiile sistemului kantian.

Atunci lucrul în sine nu mai contrazice gândirea lui Kant. Singura întemeiere a pretenției de contrazicere era aceasta: critica se ridică de la existența fenomenului la cea a lucrului în sine, ca de la existența unui termen la cea a corelatului său. Dar afirmația e

nedreaptă. Lucrul în sine ca existent nu e corelatul fenomenului, ci al subiectului. Cum ajunge Kant la acest lucru în sine? Dar Kant nu ajunge, ci pleacă de la el. Ca atare obiecțiile cad.

Că, la un moment dat Kant caută „să ajungă“ la lucrul în sine, aceasta nu-i va contrazice cu nimic sistemul. Căci el „nu va ajunge“ la acest concept, ci îl va lăsa un simplu concept problematic, ca tot ce e dincolo de limitele experienței posibile. Și acum înțelegem bine afirmația că sînt două lucruri în sine la Kant. Ce este mai sigur decît această afirmație, că unul e pus la început, odată cu eul pur, constituind fundamentul experienței, iar celălalt, odată constituită experiența, încercînd zadarnic să iasă din ea?

Mai mult încă, fiecare din aceste două lucruri în sine își are situația sa în sistemul mărturisit al lui Kant. Lucrul în sine ontologic nu e localizat nicăieri cu precizie, dar trăiește peste tot, ca o premisă a sistemului. Iese la suprafață de cîteva ori în „Estetica transcendențială“, aproape deloc în celelalte părți ale *Criticii*, și reapare violent în *Prolegomene*, cînd realismul kantian se cere apărut. Celălalt lucru în sine stă aproape neîncetat la suprafață, și e firesc să fie așa. Riehl<sup>1</sup> spune: „Problema *Criticii* nu privește existența lucrurilor, ci doar cognoscibilitatea lor“. În

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 398.

„Estetica transcendențială“, la finele *Logicii*, în capitolul „Despre principiul deosebirii tuturor obiectelor în genere în fenomene și numene“ cum și în cel al „Amfiboliei reflecției“, în „Dialectica transcendențială“, unde soluționează antinomiile, și în capitolele ulterioare, unde e asigurat ca principiu regulator și ca rezervă pentru o posibilitate de cunoaștere altfel decât cea teoretică — cea practică anume —, peste tot nu e decât lucrul în sine epistemologic în joc.

Se face, așadar, deseori o deosebire nominală între aceste două concepte, fără însă a se face una reală. Dar, în timp ce distincția nominală compromite mai rău sistemul kantian, cea reală pare să-l salveze. Lucrul în sine nu contrazice sistemul lui Kant. Numai în unul din înțelesurile sale el ar putea s-o facă, însă în înțelesul acesta el condiționează sistemul kantian, în loc să fie condiționat de el. Jăcobi avea deci perfectă dreptate când spunea: „Nu pot intra «fără» lucrul în sine în sistemul lui Kant, dar «cu» lucrul în sine nu pot rămîne“. *Greșeala lui era, numai, că intra în sistem cu UN lucru în sine, și avea pretenția să rămînă cu altul.*

Dacă ni se acordă această înlăturare a dificultăților lucrului în sine kantian prin afirmarea unor premise în cadrul sistemului, atunci rămîne de pus această problemă, destul de tulburătoare: are sau nu dreptate critica să opereze cu presupuziții?

Kant, după cum am văzut mai sus, credea că da. Stătea însăși în esența criticii, după el, să postuleze un lucru de cunoscut și un subiect cunoscător (ceea ce înseamnă înzestrat cu calități), despre care va avea de dovedit că nu cunoaște nimic în sine.

Dar Fichte nu crede la fel. Presupoziția unui subiect cu calități nu era critică, și prezența formelor *a priori* în cunoașterea noastră trebuie justificată genetic.

Aceeași convingere o va avea și Hegel, iar unul din aspectele filozofiei sale era tot justificarea genetică a formelor noastre *a priori*.

În sfârșit, în timpurile mai recente, psihologia fiziologică, întrucât va voi să respecte pe Kant, va face același lucru — după cum am văzut din soluția lucrului în sine înfățișată de Staudinger.

Dar, cu aceasta, începem o altă discuție, care o presupune rezolvată pe cea dintâi, anume că lucrul în sine kantian este o presuposiție a sistemului și ca atare nu-l poate contrazice. Am rezolvat într-adevăr problema aceasta?

Am pornit în întreprinderea noastră cu dispoziția de resemnare a lui Vaihinger și sfârșim cu iluziile unei dezlegări neașteptate. Nu știm dacă atunci sau acum avem dreptate. Ceea ce știm e că, într-o astfel de materie, nu ai dreptate nici când te resemnezi prea repede, nici când dezlegi prea ușor. Dar ai întotdeauna dreptate când cauți...



## CUPRINS

|   |     |
|---|-----|
| <i>Notă asupra ediției</i> . . . . .                                | 5   |
| Cuvînt înainte . . . . .  | 7   |
| Conceptul de <i>mathesis universalis</i><br>la Descartes . . . . .  | 19  |
| Traducerea citatelor . . . . .                                      | 60  |
| Elemente pentru o <i>scientia generalis</i><br>la Leibniz . . . . . | 63  |
| Traducerea citatelor . . . . .                                      | 133 |
| Problema lucrului în sine la Kant . . . . .                         | 143 |

**Starea de spirit în care ar trebui istoricul filozofiei să se așeze dintru început ar fi cea de cercetător care nu se grăbește.**

**Problemele filozofiei sînt închise, adică soluționate: să le deschidem din nou...**

C.NOICA